Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling

Versión española de
Juan Antonio Rodríguez Tous

Alianza
Editorial

Título original: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Pilosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Istes. Heft.*

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-2575-2
Depósito legal: M. 1.319-1989
Fotocomposición EFCA, S. A.
Avda. Doctor Federico Rubio y Galí, 16; 28039 Madrid
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

A Don Ramón Carande. *In memorian.*
A mis padres.

1. El estado de la filosofía alemana en los inicios del siglo XIX.

Cuando en el invierno de 1800 Hegel llega a la ciudad de Jena —«en aquel entonces Eldorado filosófico», escribe Rosenkranz en su *Hegels Leben*— después de una breve estancia en Bamberg[1], la filo-

[1] En la célebre carta de Hegel a Schelling, fechada el 2 de noviembre de 1800 y que marca el fin del período de juventud en la obra del filósofo, Hegel comunica a su antiguo amigo su deseo de acudir al *literarische Saus* de Jena después de *fortalecerse* en Bamberg durante algún tiempo. Parte del texto constituye un ya tópico resumen de los años de Tubinga, Berna y Francfort: «Con admiración y alegría he contemplado tu grandiosa trayectoria pública. Dispénsame el hablarte de ello o de tratar de mostrarte la mía. Hago uso del presente, ya que espero que nos reencontremos como amigos.

»En mi formación científica, que se inició a partir de las necesidades humanas más subordinadas, tuve que ser empujado hacia la ciencia, y el ideal de juventud tuvo que adoptar la forma de la reflexión y, a la vez, transformarse en sistema. Ahora me pregunto, mientras todavía me afano con ello, cómo volver a intervenir en la vida de los hombres» (*Rosenkranz*, pp. 142-143; *Briefe*, 58-60).

En la edición italiana de la *Diferencia* (*vid.* Bibliografía), R. Bodei supone que las «necesidades humanas más subordinadas» constituían materia de investigación para Hegel (Hegel «è uno sconosciuto che si getta nel "vortice letterario" di Jena con spirito batagliero e con anni di studio alle spalle sui "bisogni piú subordinati" dell'uo-

sofía en la Alemania de los inicios del siglo XIX está marcada por dos *silencios* significativos, desde los cuales este inicio, saludado triunfalmente por Reinhold, por ejemplo, es una derrota y una humillación. El primero es un silencio altivo, el de aquel que deja para el inicio del siglo XX la interpretación *al pie de la letra* de sus obras. El segundo lo es, muy a pesar suyo, patético, compadecido de sí mismo. El silencio de Kant, el primero, será casi completo hasta su muerte, cuatro años después (sólo uno entre los grandes filósofos de la época, Schelling, le dedicará una necrológica; Rink, editor del primer escrito póstumo, el texto inacabado de *Los Progresos...*, pedirá que cese el rencor hacia él), entregado en esos años a la tarea inabarcable de revisar *toda* la filosofía trascendental a partir del problema de la transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física[2]. El silencio de Fichte, el segundo, obedecía, en Jena, a otras razones: expulsado de la Universidad en julio de 1799 bajo la acusación de ateísmo, se refugia en Berlín. Desde allí comprobará cómo Schelling se atribuye pronto el papel que él mismo se había reservado respecto

---

mo», p. XIII); también puede entenderse que Hegel está pensando en un período de su vida caracterizado por la penuria económica, período que la herencia recibida de su padre —muerto el año antes— habrá de cerrar, permitiéndole establecerse en Jena.

No es ésta la única ironía de la carta; así, la alusión al «torbellino literario» de Jena puede leerse como tal. En 1800, tan sólo dos años después de la llegada de Schelling a la ciudad en calidad de profesor extraordinario de su Universidad, el círculo romántico de Jena estaba prácticamente disuelto, disolución de la que Schelling era en parte responsable.

[2] Desde la aparición de los *Principios metafísicos de la Ciencia Natural* en 1786 (obra que no había sido acogida como la solución del problema que el título sugería: construcción de una metafísica de la naturaleza *a partir* de principios trascendentales, no de conceptos tomados con disimulo de la experiencia, como así ocurría en los *MA*) hasta julio de 1798, parece que Kant destinaba los manuscritos del *Opus Postumum* a la publicación de una obra que lograría aquello que los *MA* no consiguieron, obra que aparecería en la Feria de Pascua de Leipzig de ese año de 1798 (carta de Kant a Lichtenberg de 1.7.1798). A partir de esa carta Kant no vuelve a hablar más de publicar, aduce en otras epístolas razones de salud para no contestar o para no opinar sobre problemas que se le plantean y se entrega frenéticamente a la tarea de revisar la filosofía trascendental en su conjunto. Entre 1798 y 1801 están fechados los fragmentos más importantes de la obra. Entre los diversos títulos que Kant destinaba a la «coronación del sistema crítico» (carta a Kiesewetter de 13 de noviembre 1799) hay uno que nos dice mucho —se verá más adelante— sobre la filosofía en los inicios del siglo. Este título, no firmado por él, era el siguiente: *Philosophie als Wissenschaftslehre in einem vollständigen System aufgestellt.*

Para todo lo dicho sobre el *O.P.* véase la Introducción a la edición española, excelente desde todo punto de vista, a cargo de Félix Duque, sobre todo pp. 34-42.

a Kant, el del verdadero edificador del Sistema. Fichte no volverá a publicar ninguna gran obra teórica; será el estrecho círculo de sus discípulos el público que pueda percibir la evolución de la *Doctrina de la Ciencia* hasta sus últimas formulaciones, muy alejadas ya de la forma que su pensamiento tenía en 1794, año de la aparición del *Grundlage*.

En ese año de 1800 Schelling publica el *System des traszendentales Idealismus* y fundará la *Zeitschrift für spekulative Physik* (*ZsPh*), Fichte, ya en Berlín, ve aparecer su *Bestimmung des Menschen*, Bardili publica su *Grundriß der ersten Logik*, Reinhold lo leerá como una revelación —es de suponer— porque abjurará de su fichteanismo y al año siguiente proclamará en las *Contribuciones* que con Bardili acaba la época de las revoluciones filosóficas, amén de acusar a Fichte y Schelling, indistintamente, de subjetivismo. Ya en 1801 aparecerá el segundo tomo de la *ZsPh*, donde Eschenmayer publica «Spontaneität = Weltseele oder das höchste Princip der Naturphilosophie», artículo que contiene las «objeciones idealistas contra la Filosofía de la Naturaleza» aludidas en la advertencia preliminar de la *Diferencia*; en el mismo tomo Schelling publicará su respuesta, que es, junto con las *Contribuciones* reinholdianas, la ocasión formal que invoca Hegel para escribir este su primer libro. La transición al nuevo siglo más tiene de acabamiento que de inicio y, sin embargo, existe para Hegel un acicate extraordinario —de carácter biográfico, habría que añadir— para acudir a Jena precisamente ese año: Schelling sigue siendo su *lieber Schelling* y todo anuncia que será el heredero de Fichte (lo que quiere decir también de Kant). Hegel será el primero que entronice al nuevo rey, aunque lo hará —lo veremos más adelante— no ofreciéndole la corona (no puede hablarse de un schellinguianismo de Hegel, ni siquiera en la *Diferencia*), sino el cadáver de su antecesor.

Refiriéndose a los conceptos básicos de las filosofías de Reinhold y Bardili, Hegel describe la tarea de la crítica filosófica (que no de la filosofía) como un quitar los escombros que impiden el acceso a la filosofía misma. Los cascotes, como se verá en lo que sigue, procedían de lugares diversos, aunque todos cumplieran la misma función.

a. Kant aufgehoben.

En 1799 Kant publica en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena su famosa «Declaración relativa a la Doctrina de la Ciencia de Fichte»[3], quizá la única página infame de la entera obra del prusiano. El texto de esta *fulminación* de Fichte abunda en frases insultantes (Kant lo tilda de *astuto mentiroso* y de dedicarse a la vana especulación) y destila resentimiento, cuando no envidia. Es algo más, sin embargo, que un panfleto, por cuanto Kant resume (y pretende acabar para siempre con) las interpretaciones sobre el sentido general de la *Crítica* y sobre puntos esenciales de su filosofía. Así, la *Wissenschaftslehre* de Fichte no es sino «mera lógica, que con sus principios no se eleva hasta lo material del conocimiento»[4], la pretensión de considerar la *KrV* como una propedéutica para la filosofía trascendental «y no un sistema de esta filosofía misma» es una pretensión vana[5], toda la *KrV* ha de entenderse *nach dem Buchstaben* (al pie de la letra)[6] y,

---

[3] *A.L.Z.* n.º 109, 28 de agosto de 1799; *Akad. Ausg.* XII, pp. 370-371. Hay traducciones españolas: W. Kauffmann, *Hegel*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 117-118; J.L. Villacañas, «Criticismo e idealismo: ¿Continuidad o ruptura?», *Anales de Filosofía de la Universidad de Murcia*, IV, 1986, pp. 116-118.

[4] Kant añade que la *Lógica pura*, al abstraer todo contenido del conocimiento hace un *trabajo inútil* «proporcionarle un objeto real». Recuérdese la segunda parte de la Doctrina Trascendental de los Elementos en la *KrV*, especialmente la Introducción (primer apartado, «La Lógica en general»), donde Kant define la Lógica general pura como un *canon* del entendimiento y de la razón, «sólo en relación al aspecto formal de su uso» (A 53/B 77), mientras que la Lógica trascendental «se ocuparía del origen de nuestro conocimiento de los objetos, en cuanto que no se puede atribuir tal origen a los objetos» (A 56/B 80). Acusar a Fichte de presentar una mera Lógica como Metafísica también quería decir que su filosofía *no* podía adjetivarse como crítica o trascendental. El Sistema de Fichte no era ni siquiera una mala lógica trascendental, como quizá lo fueron en su momento algunos intentos de sus discípulos (Reinhold, por ejemplo).

[5] Kant asegura en la «Declaración» haber elaborado en la *KrV* «el todo completo de la filosofía pura como mejor nota característica de la verdad de la misma». Sin embargo, en A 841/B 869 se lee: «Ahora bien, la filosofía de la razón pura es, o bien *propedéutica* (preparación) que investiga la capacidad de la razón en vista de todo conocimiento puro *a priori*, y se llama *crítica*, o es el sistema de la razón pura (ciencia), el entero conocimiento filosófico (tanto verdadero como apariencial) a partir de la razón pura, en conexión sistemática, y se llama *metafísica*». Precisamente en 1799 Kant ya sabía muy bien que la filosofía trascendental no era de ningún modo *el* Sistema.

[6] La distinción entre el espíritu y la letra del kantismo es uno de los pilares de la *aetas kantiana*, y el eco (ya sólo un eco de la polémica) llegará hasta la *Diferencia* (*vid.* pp. 3 ss.), a través de una alusión al *Grundlage* de Fichte. En Reinhold, Fichte, Beck, Schelling y otros *herederos* de Kant (como en Schultz y Abicht) esta distinción

por último, la filosofía crítica está asegurada contra cualquier cambio de opiniones en el futuro, pues reposa «sobre un fundamento completamente asegurado». Kant no podía sentir ya ningún interés por las derivaciones que de su propia filosofía se presentaban en competencia a finales del siglo XVIII, pero tampoco podía permitir que su nombre fuera invocado como famoso —y superado— antecesor de las doctrinas de un Beck o un Fichte (sobre todo de las de este último). Sin embargo, pese a la *Declaración*, pese a la expulsión de Fichte, pese a los fracasos de sus *amigos hipercríticos*, Kant no puede ya hacerse oír. Paradójicamente, como indicábamos, en 1799 estaba trabajando en la tarea ya imposible de la revisión completa de los fundamentos («completamente asegurados») de la filosofía crítica, y esta renovación completa no tenía como objetivo primero la erección del Sistema, sino la resolución de ese problema que mencionábamos antes y que en la Alemania de la época no podía ya interesar a nadie: el problema de la *Uebergang* a la Física, y de lo que esta transición llevaba aparejada: establecimiento del estatuto de la materia en una Física construida desde el punto de vista trascendental (y la difícil ubicación teórica del organismo), explicación del porqué es absolutamente aplicable *a priori* a la experiencia la síntesis categorial de la unidad de la apercepción. Todo lo cual puede resumirse en la formulación siguiente: ¿cómo conciliar en un mismo sujeto y en una misma experiencia la espontaneidad y la receptividad?[7]. El dilema será resuelto por sus continuadores hipostasiando el primer término en detrimento del segundo. Kant será el único kantiano que pueda presentarse como tal en 1800.

La historia de esta *Aufhebung* de Kant se remonta a los años inmediatamente posteriores a la aparición de la *Crítica de la razón pura* (1781), sobre todo al año de 1787, que marca el inicio de la expansión general del kantismo en Alemania. Antes ha publicado Schultz sus *Erläuterungen über des Herrn* Professor *Kants Kritik der reinen Vernunft* (1785) y K.Ch.E. Schmid su *Kritik der reinen Vernunft im*

---

servía como justificación de la tarea de completamiento de la filosofía crítica, o de su conversión en sistema. Sólo para Maimon la Crítica puede sustituir eficazmente a la Metafísica, siendo no otro que éste el verdadero espíritu de la filosofía kantiana (cf. S. Maimon, *Ueber die Progressen der Philosophie*, en *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, primera parte, Berlín 1793; *vid.* Félix Duque, Estudio preliminar a I. Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Madrid, 1987).

[7] *Vid.* Félix Duque, Estudio introductorio a I. Kant, *Opus Postumum*, Madrid, 1982, p. 44.

Grundriß zu Vorlesungen en 1786, pero, sin ser una obra poco conocida, la *Crítica* no había sido considerada sino como un libro idealista *more* berkeleyano (Ch. Garve[8], 1782). En 1787 aparece la segunda edición de la obra, y Reinhold publica la mayor parte de sus *Briefe über die Kantische Philosophie*[9]. Jacobi publica, a su vez, también en 1787, *David Hume. Ueber den Glauben, oder Idealismus und Realismus.*

En la primera de las ocho cartas, Reinhold cifra el principal problema (irresuelto) de la Ilustración en Alemania en no poder responder adecuadamente, con medios racionales, a la pregunta por la existencia de Dios, que es lo mismo que preguntar por los límites de la razón misma[10]. *Precisamente* la *KrV* kantiana es la exposición de los resultados alcanzados y de las nuevas rutas abiertas hacia una sabiduría teológica y moral —y por ende, *política*— absoluta. Reinhold, por demás, en esta primera carta, daba la razón a Kant cuando éste consideraba su libro como una «revolución copernicana» y lo parangonaba con Newton (no sólo por la importancia de las ideas sino también por la difícil aceptación de las mismas por parte de los contemporáneos de uno y otro). En la segunda carta, Reinhold hace del descubrimiento kantiano del primado de la razón práctica una refutación definitiva del ateísmo, especialmente del que adopta la forma de fatalismo, materialismo o panteísmo[11], para anunciar, ya en la tercera carta, que Cristo y Kant son los dos verdaderos fundadores de la religión y de la moral; aquél estableció los fundamentos de la moral partiendo de la religión (y logró una auténtica reunificación de religión y moral en la época) y éste ha hecho lo contrario, logrando así una nueva reunificación cuya base está en la razón, no en el corazón, como es el caso del Cristianismo[12]. La historia de la religión y de la

---

[8] La primera (y pronto famosa) recensión de Garve en las *Göttingische Anzeigen* (n.º 3, 19.1.1782) fue considerada por Kant como una ofensa; no sólo se consideraba la obra como una nueva versión del idealismo de Berkeley, sino de ser una traducción a términos idealistas de la Lógica y la Ontología más común, aunque le cupiese el mérito de haber sabido poner de manifiesto las dificultades más notables de la filosofía especulativa. Como se sabe, Kant dedicó a Garve y su recensión la primera parte del *Anhang von dem, was geschehen kann, um Metaphysik...* de los *Prolegómenos.*

[9] K. L. Reinhold, «Briefe über die kantische Philosophie», *Theutscher Merkur*, agosto 1786-septiembre 1787; edición completa de las cartas en Mannheim, 1789.

[10] *Idem*, *Theutscher Merkur*, III, 1786, agosto, p. 116.

[11] Cfr. *op. cit.*, II Carta, p.132.

[12] En 1795, en su *Das Leben-Jesu*, el único manuscrito del período de juventud que podría llamarse kantiano sin reservas, Hegel hará este camino (bien es verdad que

filosofía es la historia de la razón que se comprende a sí misma como práctica; la filosofía ha separado de la religión aquello que es puro elemento racional y se ha purificado a sí misma hasta alcanzar el puro formalismo de la lógica y de la moral. Este itinerario histórico revela, en fin, los dos factores basales de la razón práctica: el *moralisches Gefühl* y la *wissenschaftliche Kultur der Moral*; el «sentimiento moral» es una creación histórica, fruto de la experiencia de innumerables generaciones de hombres. La «formación científica de la moral» sólo ha sido realizada por la obra kantiana. Así sí puede creerse, por ejemplo, en la inmortalidad del alma, por cuanto la nueva ciencia moral explica los límites infranqueables de nuestra representación de esta vida futura (la imaginación lleva al plano de la sensibilidad nociones que carecen de correspondencia fenoménica; en este sentido, la Biblia habla literariamente), abriéndonos el camino hacia la certeza práctica, fundamentada exclusivamente en la razón[13].

Kant, atento entonces a la necesaria divulgación y popularización de la filosofía crítica —trabajo para el cual se veía falto de tiempo, cuando no incapaz— saludó con elogios encendidos las *Cartas* de Reinhold en *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, de 1788: «El talento de una tan brillante como atractiva presentación de las doctrinas más áridas y abstractas sin perjuicio de su profundidad *(Gründlichkeit)* es tan rara (al menos si damos razón a los Antiguos) y verdaderamente tan ventajosa —y no quiero decir esto por mera recomendación, sino por la claridad de la perspectiva, de la inteligencia y de la persuasión consecuente— que estoy reconocido a ese hombre que ha completado de tal manera mi trabajo, cuya aclaración *(Erleichterung)* yo no habría podido realizar»[14]. Sea a causa del esfuerzo especulativo que para Kant suponía en aquel en-

---

bajo la directa influencia de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, de Kant) con los resultados de sobra conocidos: ni siquiera la racionalización de la religión cristiana la libra de una dependencia completa del carisma personal y de las creencias infundamentadas (milagros, etc).

[13] El objeto de la quinta Carta es el itinerario histórico de la idea de inmortalidad. Se titulaba «Das resultat der Kritik der Vernunft über das zukünftige Leben», II, 1787, julio, pp. 67-88 de la revista citada. Reinhold dedicará las dos últimas cartas al análisis histórico de la creencia en una substancia pensante separada del cuerpo, insistiendo en la dependencia clara de la idea de inmortalidad del alma respecto a las distintas concepciones del proceso de conocimiento.

[14] «Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie», *Theutscher Merkur*, enero de 1788, pp. 36-52, febrero de 1788, pp. 107-136. La cita pertenece a la p. 134 (Weischedel, V, p. 169).

tonces la redacción de la *KpV*, sea por lo ajeno a su forma de abordar los problemas teóricos que la tarea de divulgación de su propio pensamiento reclamara, lo cierto es que pareció no advertir el sesgo peligrosamente teológico que esta *Erleichterung* comportaba. La *KrV* era útil —parecía querer decir Reinhold— en tanto hacía comprender bajo una luz nueva la referencia de la razón a la divinidad, para luego construir sobre esta segura base una moral científica que erradicara para siempre los errores cometidos por las diversas formas de ateísmo. El signo de la disputa en torno al significado de la obra kantiana en los años inmediatamente siguientes no sería otro que el de probar si el kantismo era o no una doctrina que fundamentaba adecuadamente una «teología moral», entendiéndose el *adecuadamente*, claro está, referido a las necesidades escolásticas de una teología que contemplaba con estupor el éxito de la nueva filosofía; hablamos del tardowolffismo, pero también de los círculos eclesiásticos e incluso del creyente alemán de a pie. Lo que insinuaba Reinhold, en fin, en su exposición, no iba más allá de Kant, sino *más acá* en el tiempo: la filosofía crítica podía sustituir sin quebranto a la fe natural en el hombre ilustrado, o mejor dicho, esa fe tendría el carácter de una posición racional, suficientemente fundada en una crítica del uso de la razón, desde la cual toda religión carece de otro sentido que el meramente histórico (marcado por la idea de *progreso* hasta el último y definitivo hallazgo, por supuesto): se reconocen los rasgos más habitualmente citados de la *Aufklärung*, en todo esto.

El punto de vista de Jacobi sobre el alcance y significado de la obra de Kant ejerce como contrapunto, un tanto iconoclasta, de las posiciones de Reinhold. No sólo pone de manifiesto quizá el talón de Aquiles del primer criticismo, la noción de cosa-en-sí, sino que lo hace vinculando la filosofía de Kant, en lo que tocaba a su pretensión de erigirse en Sistema, a la de Spinoza, proponiendo aquélla como superación de ésta, *en ciertos aspectos*, e implicándola en el torbellino del *Pantheismustreit*, que él mismo había iniciado dos años antes, en 1785, con la publicación de sus cartas a Mendelssohn[15], donde se reproducía el contenido de la que debió ser memorable conversación habida entre él y Lessing; no sólo Lessing confesaba, en boca de Jacobi, su inclinación por el panteísmo spinozista, sino que Leibniz, o sea, el origen especulativo mismo de la *Aufklärung*, era tam-

[15] *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*; Breslau, 1785; Werke, Leipzig, 1812 ss., IV, pp. 72 ss.

bién spinozista «en su corazón». Y el spinozismo, como Jacobi sentencia en sus *Cartas*, es ateísmo. La superación de Spinoza atribuida a Kant consistía, fundamentalmente, en la sustitución de una metafísica hiperracionalista que alcanza en aquél carácter de único sistema verdaderamente consecuente en toda la historia de la filosofía por una teoría del conocimiento que estableciera los límites de éste no respecto de un quimérico objeto subsistente fuera del sujeto cognoscente, sino en función de sus propias leyes, reflexivamente establecidas. Hasta el límite de la admisión de la realidad nouménica, Jacobi podía presentar la filosofía de Kant como una verdadera *neue Philosophie*; así obtenía un excelente basamento teórico para afirmar la necesidad del *salto mortale* hacia la intuición existencial de lo absoluto, camino para el acceso a Dios mismo[16]. Pero, en lo tocante a las *intenciones* de Kant, Jacobi era determinante: ninguna pretensión objetivista del idealismo crítico (la noción de cosa-en-sí) puede sostenerse desde ese mismo idealismo, sin incurrir en graves contradicciones (Jacobi consideraba la segunda edición de la *KrV* como una regresión respecto a la primera, en el apéndice a su ensayo sobre el empirismo de Hume, «Ueber den traszendentalen Idealismus»). Sobre las cosas-en-sí, y otras existencias *dadas* al conocimiento (y no *puestas* por él), sólo la Fe puede hablar, para lo cual es preciso buscar a esta facultad metafísica un lugar teórico y no relegarla a un ámbito subordinado, llámese moral o religión (racionalistas); Hume llamaba «fe» al sentido de la realidad de la consciencia natural, sentido que nos permite distinguir sin dudas una percepción externa de una mera fantasía. Kant, en realidad, se halla a un paso de aceptar algún tipo de certeza no racional cuando propone la noción de noúmeno, pero todo queda en una tensión irresoluble entre el método empleado por Kant y sus pre-

---

[16] Escribe Jacobi: «En mi opinión, el mayor mérito del investigador consiste en descubrir existencia, en revelarla... El explicar es para él un medio, un camino hacia la meta, un objetivo próximo y jamás último. Su objetivo último es algo que no se puede explicar: lo insoluble, inmediato, simple [...]. Cuando componemos y conjuntamos sólo lo que en las cosas hay de explicable, se produce en el alma un resplandor que ciega más que alumbra» (Jacobi, *op. cit.* p. 78; la traducción es de A. Andreu, en Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982, p. 369). La novedad de la propuesta jacobiana del *salto mortale* (por demás un mecanismo que garantiza la competencia gnoseológica de la fe, más allá de la mera «intuición» de lo divino) es su punto de partida: la aceptación del punto de vista trascendental *puro* como propedéutica a una teología anti-idealista. El conocimiento científico, que Kant pretende fundamentar con su filosofía, es meramente relacional, pues consiste en una síntesis categorial de elementos cuya referencia última es el fenómeno y no otra cosa que el fenómeno.

tensiones objetivistas: «Sin aquel presupuesto [el de la cosa-en-sí] no puedo entrar en el sistema kantiano; más con dicho presupuesto no puedo permanecer en él. Permanecer dentro con ese presupuesto es absolutamente imposible, porque implica la convicción de que nuestra percepción de objetos fuera de nosotros, como cosas-en-sí, es objetivamente válida y que éstos no son simplemente fenómenos subjetivos»[17].

La grieta abierta por el libro de Jacobi en el edificio crítico no serviría, desde luego, para que la *aetas kantiana* cambiara su signo subjetivizante, sino para todo lo contrario. Lo que sí hizo patente la crítica radical del filósofo fue el hecho de que en Kant *no estaba* la solución del problema, poniendo de relieve cómo los progresos que para la metafísica había supuesto la *Crítica de la razón Pura* no eran tan grandes como para no atreverse a emprender la tarea de completar lo que reposaba sobre ese «fundamento completamente asegurado». Y esta tarea se la arrogarán tanto Reinhold como Beck y Maimon, preparando así el camino para el golpe de gracia que supondrá el *idealismo trascendental* (*vae victis*) de Fichte.

La polémica sobre el ambiguo estatuto de la cosa-en-sí enlaza sin solución de continuidad con el ataque dirigido contra Kant por Eberhard y sus partidarios desde el *Philosophisches Magazin* de Halle, primero y luego, a partir de 1792, desde las páginas del *Philosophisches Archiv*. Jacobi y Eberhard tenían en común el afán por limitar los vuelos de la razón ilustrada definiendo territorios inaccesibles a la misma, ya sea el de la Fe, o los del amor humano o el *sentimiento*, como es el caso de Eberhard. La estrategia de Eberhard era, empero, muy diferente a la de aquél. Alzando la consigna de la superioridad teórica de Leibniz sobre Kant (cuando no el plagio de éste), Eberhard se aplica a poner de manifiesto la dificultad para entender claramente la naturaleza de las categorías en la *KrV* (en apariencia —es decir, desde la confusión que aqueja a Eberhard entre el uso lógico de un concepto y su uso trascendental— conceptos abstractos que carecen por completo de contenido, lo cual, desde el punto de vista lógico, es difícil de explicar), los escollos para entender el estatuto del tiempo como intuición pura (en lo que sería secundado por Maas, en las páginas del *Philosophisches Magazin*) y, sobre todo, la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos, asunto al que dedica su artículo «Ueber die Unterscheidung der Urtheile

[17] Jacobi, *David Hume. Ueber den Glauben...*, apéndice, Werke, II, p. 304.

in analytische und synthetische»[18]. Eberhard afirmaba en este texto que Kant había simplemente utilizado nombres nuevos (juicios analíticos y sintéticos *a priori*) para designar algo muy conocido perteneciente a la metafísica tradicional wolffiana: juicios idénticos y no-idénticos. Los juicios idénticos eran eternos y necesarios, obteniendo su eternidad y necesariedad del principio de no-contradicción, su base lógica (y, desde su punto de vista, también metafísica). Los juicios no-idénticos podían alcanzar una verdad sólo temporal y contingente, y su base estaba en el principio de razón suficiente *(Satz des Grundes)* establecido de modo excelente por Leibniz. Para Kant, puesto sobre aviso de manera altamente interesada por Reinhold sobre la cada vez mayor recepción de la revista de Eberhard por parte del público ilustrado[19], las afirmaciones de Eberhard eran producto de una fenomenal malinterpretación del sentido general de la filosofía trascendental y, en lo tocante a sus observaciones sobre los juicios sintéticos *a priori* (desde luego, piedra angular del edificio), de una confusión de planos: los juicios sintéticos *a priori* pertenecen al plano del contenido real *(Realität)* y no al plano lógico, común a todos los juicios sin distinción de su contenido. Los juicios sintéticos *a priori* sólo son posibles en tanto los conceptos contenidos en ellos refieren a una intuición pura; si ésta es empírica, lo serán *a posteriori*. En todo caso, el objeto al que se refiere la intuición produce la representación verdaderamente, aunque esta producción sea sólo supuesta en la noción misma de cosa-en-sí. Eberhard había escrito en su artículo que «la experiencia reclama la sensación; la sensación es una modificación de la sensibilidad; la modificación de la sensibilidad son los fenómenos, representaciones que sólo existen dentro de mí. "Los juicios sintéticos son verdaderos" significa pues: las representaciones se adecúan a las representaciones. A este punto nos conduce el idealismo crítico

---

[18] *Philosophisches Magazin*, I, 3, pp.307-332, Halle, 1789.

[19] Reinhold escribe a Kant el 9 de abril de 1789 pidiéndole que reaccionara ante el fenómeno y, de paso, para sugerirle que lo presentara como único y público intérprete de su doctrina, máxime cuando —le escribía— estaba ya a punto el *Versuch eines Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* Kant contesta a Reinhold el 12 de mayo del mismo año no ahorrando las muestras de desprecio sobre las intenciones de Eberhard y eligiendo precisamente el artículo citado de éste, y de él las páginas 314 a 319, para suministrar a Reinhold contraargumentos que éste debería exponer luego públicamente en su recensión de la *Philosophisches Magazin* aparecida en tres entregas en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena (números 174-176, 11, 12 y 13 de junio de 1789).

con su teoría de los juicios sintéticos»[20]. Estaba claro que la deformación de la filosofía kantiana emprendida por Eberhard requería una aclaración de estos puntos, aclaración que Reinhold no había conseguido (a partir de la publicación de sus recensiones en la *Allgemeine Literatur-Zeitung* los ataques de los eberhardianos se centrarán indistintamente sobre Kant y sobre Reinhold; éste no sabrá cómo reaccionar y la *Elementarphilosophie* nacerá muerta) y que Kant habría de emprender, sin éxito, en su *Respuesta a Eberhard* de 1970. La polémica no sirvió para consolidar el sistema, sino para hacer patentes sus limitaciones, incluso para el propio Kant[21]: ambigüedad de la cosa-en-sí (sustrato y concepto inconcebible), del espacio y el tiempo (intuición pura y forma *a priori* de la sensibilidad), de la receptividad y la espontaneidad en el conocimiento (y lo que ello implica para saber de qué se habla cuando nos referimos a las categorías) y posibilidad de juicios sintéticos *a priori* no ya en la metafísica (lo cual parecía muy lejano desde la *KrV*) sino incluso en ciertos aspectos de la física (estaba reciente el fracaso de los *Metaphysische Anfangsgründe*).

Desde la admiración al maestro y desde el respeto a la obra crítica, serán Jacob Sigismund Beck (1761-1840) y Salomon Maimon (1754-1800) quienes contribuyan decisivamente a dar el golpe de gracia a la filosofía trascendental. El primero, matemático, alumno de Kant en Königsberg, sucede a Reinhold en las esperanzas del maestro por encontrar un divulgador eficaz[22]; cumpliendo el encargo epistolar del maestro, Beck publica en tres tomos el *Erläuternder Aus-*

---

[20] *Philosophisches Magazin*, I, 3, p. 329 («Ueber die Unterscheidung...»).

[21] Que Kant fue el primero en advertir los efectos demoledores de la crítica de Eberhard de forma inconsciente (por lo menos no explícita en documentos) es una hipótesis de F. Duque en la ya citada introducción a *Los Progresos* (cfr. p. XLVI).

[22] La correspondencia entre Beck y Kant se inicia en 1789 y acaba en 1797, interrumpida por Kant. Esta correspondencia será decisiva para la redacción de los manuscritos de *Los Progresos* (a partir de 1793), mostrando durante algunos años el vivo interés que Kant sentía por ser comprendido como sucesor y superador de Leibniz. En una carta de Beck a Kant del 1 de junio de 1791 (*Akad.-Ausg*. XI, p. 263) se producirá, por otra parte, el derrocamiento de Reinhold al que aludíamos. Hace muy poco que ha aparecido el *Ensayo de una Teoría de la facultad de representación* reinholdiano y Beck confiesa a Kant no entender gran cosa, amén de insinuarle que Reinhold pretendía sobrepasarle sin recato. Beck recibe el encargo de escribir un extracto de la *KrV* en una carta de Kant fechada el 27 de septiembre de 1791. La respuesta a esta última abunda en elogios al maestro. Entre otras exclamaciones e hipérboles, declara que la *Crítica de la Razón Práctica* se ha convertido en su Biblia.

zug aus den critischen Schriften des Hernn Prof. Kant auf Anrathen desselben (Riga, 1793, 1794 y 1796). El último tomo se títula *Einzigmöglicher Standpunct aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss*, esto es, de la única posición desde la cual tiene que ser juzgada la filosofía crítica, y constituirá el fin de la relación entre maestro y discípulo: para Beck, el concepto de Objeto en general no se produce, como Kant le sugiere en su correspondencia, mediante la simple *composición (Zusammensetzung)* de lo múltiple dado *a priori*, fruto de una acción interna (que no deja de estar subordinada a la presuposición de la multiplicidad dada a la intuición), sino que tiene su origen en una *atribución originaria (ursprüngliche Beylegung)* de esa multiplicidad o, en otras palabras, la síntesis categorial, expresión primera de esta atribución, se extiende hasta la efectiva producción de lo múltiple dado, que es como decir que espacio y tiempo son espacio y tiempo *porque* existe esta atribución. Para Kant todo esto es *allersubtilsten*[23], totalmente sutil, pero el constructivismo beckiano constituiría un paso decisivo hacia la concepción fichteana del Yo como origen incondicionado de la realidad objetiva; es curioso hacer notar que el mismo año de la aparición de la *Doctrina de la Ciencia*, en 1794, Kant aventura en una carta a Beck[24] que el *porqué* de la apercepción originaria (tal como se lee en la *KrV*) está en su clara *validez intersubjetiva*, sólo posible si existe una referencia diferente al mero sujeto, es decir, si existe un Objeto independiente de éste. Pero esta cuestión de la validez intersubjetiva, pese a que hace de Kant casi un contemporáneo nuestro a este respecto, en nada atañe al asunto principal, no otro que la definitiva elevación de la espontaneidad del Yo a *Presupuesto* (lo cual hará, como veremos, un poco más anacrónico a Reinhold en 1800).

También en un principio alabó Kant la inteligencia de Salomon Maimon cuando, a través de Markus Herz, recibió en 1790 el manuscrito del *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, viendo en él al más penetrante de sus críticos y comentaristas, aunque bien es verdad que esta opinión se transformó muy pronto en la opuesta[25].

---

[23] Carta de Kant a Beck de 16 de octubre de 1792 (*Akad.-Ausg.* XI, p. 376).

[24] Carta de Kant a Beck de 1 de julio de 1794 (*Akad.-Ausg.*, XI, p. 515).

[25] La carta a Herz en la que Kant reconoce la gran agudeza de Maimon está fechada el 26 de mayo de 1789 (*Akad.-Ausg.* XI, p. 49). En una carta a Reinhold, el 28 de marzo de 1794, Kant considera la obra de Maimon ininteligible, y lo acusa de presuntuosidad judía.

El judío, que en su autobiografía[26] hizo la alegoría de la historia del pensamiento recurriendo a un baile galante en el que los invitados (las escuelas filosóficas) se disputan los favores de una dama misteriosa (la Metafísica), sin conseguir ninguno sus favores, tendrá sobre los filósofos de la época mucha mayor influencia que la que éstos públicamente le reconozcan. En el *Versuch über die Transzendentalphilosophie* de 1790, en *Die Kategorien des Aristoteles* de 1794 y en el *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* del mismo año Maimon destaca con nitidez los límites de la solución kantiana al problema general de la experiencia. Maimon aborda en un estilo cuasi aforístico el problema de la cosa-en-sí, sustituyendo esta noción por la noción matemática de *diferencial*; así, en primer lugar, desde un punto de vista en equilibrio entre el empirismo humeano y el dogmatismo racionalista de Leibniz dentro del marco teórico de la filosofía crítica (esto es, el análisis trascendental), Maimon subordina la pregunta por la existencia de lo nouménico a una cuestión de índole lógico-trascendental: el entendimiento, a través de la imaginación productiva, *representa* objetos cuyos conceptos se hallan incompletos, en tanto acompaña a la representación la conciencia de que las notas contenidas en ellos no son todas las necesarias para determinar omnímodamente dicho objeto. Sólo una Mente infinita, Dios o un ser semejante, puede concebir omnímodamente un objeto; en ella, el concepto expresa el máximo grado de inteligibilidad de un objeto determinado. O se opta, como lo hiciera Leibniz, por afirmar o suponer la existencia de una inteligencia infinita o el conocimiento se ve abocado al escepticismo. Maimon llega a sugerir que la *KrV*, para ser satisfactoria, ha de retrotraerse a dicha idea suprema[27]. Por otra parte, ha de existir en una crítica del uso trascendental de la razón una explicación fundamentada de la subsunción de lo particular bajo el concepto, por supuesto sin acudir a una incierta afección de la

[26] *Salomon Maimons Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben* (Berlín, 1793). La alegoría se titula «El divertido baile», S. Maimon, G.W., I, pp. 580 ss. (G.Olms, Hildesheim, 1965). Hay traducción española, anotada y con una excelente bibliografía sobre el escéptico judío, de Faustino Oncina, *Er, Revista de Filosofía*, n.º 5, Sevilla, 1987. En el curso del baile, Kant es el osado caballero que demuestra que la dama es sólo un producto de la imaginación de sus compañeros. Maimon concluye la narración declarándose ignorante sobre el resultado final de la pugna.

[27] S. Maimon, «Ueber die Progressen der Philosophie», en *Streifereien im Gebiete der Philosophie*, Berlín, 1793, p. 42. En esta obra, el propio Maimon denominará a su punto de vista como «escepticismo crítico».

cosa-en-sí sobre nosotros. ¿Por qué no suponer que la completud de un concepto referido a un objeto se alcanza en el *límite* de la *función* categorial del entendimiento?[28]. En otras palabras, la representación de un «particular» omnímodamente determinado por un concepto es una idea racional fundamentada en un principio conceptual cuya potencia explicativa se sabe en matemáticas: el diferencial.

Reducida la cosa-en-sí a *idea límite*, Maimon propone como primer supuesto, *Voraussetzung* de todo pensar, el *principio de la determinabilidad*, por el cual sólo es posible concebir la existencia de las notas predicativas de un sujeto en un juicio «real» referidas a un sujeto existente en sí con independencia de la atribución de dichas notas, un sujeto que el pensar real *produce*. Un Objeto «real» (por otra parte, un concepto límite, en tanto sólo podemos concebir dicho Objeto como término de un proceso de atribución cuya extensión es desconocida) es fundamentalmente la relación entre una pluralidad (de determinaciones) y una unidad que la condiciona. De nuevo la *actividad productiva*. De nuevo la espontaneidad aniquilando la receptividad del pensar.

Lo que Eberhard quiso lograr y no consiguió (elevar la figura de Leibniz por encima de la de Kant) y lo que Jacobi quizá pretendiera evitar respecto a Spinoza (la comprensión de su filosofía más allá del panteísmo lessinguiano, esto es, a la luz de la filosofía crítica) era logrado por Maimon, pese a que su síntesis no trascendiera a la época en la justa medida que la originalidad de su pensamiento hubiera requerido[29].

Esta *superación* o *asunción* de la filosofía kantiana era ya definitiva a mediados de la década de 1790 (Fichte publicará la primera edi-

---

[28] Así leemos en el *Versuch über die Traszendentalphilosophie*, p. 419: «lo dado no puede ser otra cosa sino aquello presente en la representación cuya causa y modo de surgencia *(essentia realis)* nos son desconocidos, esto es: no tenemos de ello más que una conciencia incompleta. Ahora bien, esta incompletud de la conciencia puede ser pensada como decreciendo —hasta hacerse por completo nada— en una serie infinita de grados, de modo que lo dado (aquello que sin conciencia de la fuerza de representación está presente) es meramente una idea del límite de esa serie, al cual debe acercarse continuamente (como en el caso de una raíz irracional) pero que nunca se alcanzará». La traducción es de F. Duque, en «Estudio preliminar» a I. Kant, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, ed. cit., pp. LXXXIX-XC.

[29] Cfr. F. Duque, *idem* anterior, pp. XCI y ss. A pesar de que no está documentada en absoluto la posible influencia de Maimon sobre Kant, sí es preciso hacer notar el paralelismo entre algunos desarrollos del filósofo judío y otros del *Opus Postumum* kantiano.

ción de la *Doctrina de la Ciencia* en 1794). La filosofía crítica había sido presentada como un acercamiento racional al problema de Dios, primero, para luego, en directa confrontación con Leibniz (o con su sombra: el wolffismo de Eberhard), ser sometidos sus ejes teóricos a las tensiones del psicologismo reinholdiano (los hechos de conciencia o *representaciones*) como absoluto *a priori* del conocimiento, del constructivismo de Beck (la atribución originaria en vez de la síntesis trascendental) y del escepticismo crítico del genial Maimon (con la reducción de la cosa-en-sí a *ficción* racional y la solución del problema del uso «real» de las categorías vía principio de la determinabilidad). A partir de la aparición de la *Doctrina de la Ciencia*, los problemas que atormentan al último Kant son más que anacrónicos, para decirlo *ore rotundo*, ucrónicos. Se trata ahora de erigir el Sistema a partir de la absoluta independencia activa del Yo, que produce *toda* la realidad del conocimiento y al que nada le es *dado*. El método crítico será sustituido por el especulativo, del que Hegel hara una notable *Darstellung* en la *Diferencia*, y la búsqueda de un primer principio incondicionado (la *Voraussetzung* de Reinhold) sustituirá al interés por mostrar cómo es posible un conocimiento universalmente válido de objetos de experiencia. Kant ya estaba lejos de sí mismo (del kantismo) cuando Fichte escribe en la «Reseña de *Enesidemo*» que no es necesaria la *Uebergang* de lo interior a lo exterior, sino que el espíritu lo comprende todo a partir de sí mismo[30]. La filosofía crítica, como escribíamos al principio de este apartado, quedaba para cuando pasaran cien años[31].

---

[30] *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Hrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*. 1792, 445 S. in oktav. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Jena, 11 y 12 de febrero de 1794 (*Fichtes Weke*, I, p. 15). El texto de Fichte dice así: «Pero la cuestión [Fichte habla de la afirmación de Schulze-Enesidemo de que una deducción de lo universalmente válido en el conocimiento podría hacerse tanto desde la hipótesis del objeto exterior como desde la del espíritu] es precisamente la de un tránsito *[Uebergang]* de lo exterior a lo interior, o viceversa. La tarea de la filosofía crítica es, justamente, mostrar que no necesitamos ese tránsito, que todo lo que aparece en nuestro espíritu ha de explicarse y comprenderse totalmente a partir de él mismo» (la trad. es de la ed. esp.V. López y J. Rivera, Madrid, 1982).

[31] Son palabras de Kant a Fr. Aug. Stägemann, recogidas en Varnhagen von Ense, *Tagebuch*, I, p. 46: «He llegado con mis escritos con un siglo de adelanto; pasados cien años se me entenderá correctamente por vez primera; mis libros tendrán entonces valor y se estudiarán de nuevo» (la trad. y la referencia es de F. Duque).

b. El Rey de los Judíos de la razón especulativa y su heredero

La «disputa del ateísmo»[32], la *Atheismusstreit* de 1799, la última de una larga serie que se produce en la Alemania ilustrada antes de la entrada del nuevo siglo, recuerda bastante, en lo que respecta a sus principales protagonistas, a la segunda escena del Tercer Acto en el *Julio César* de Shakespeare, la escena de las oraciones fúnebres ante el cadáver ensangrentado del vencedor de Pompeyo. Sería excesivo sugerir que Pompeyo era Wolff o la Academia de Berlín (y una injusticia para Pompeyo), pero no lo es tanto hacer de César un Kant, de su *hijo* Bruto un Fichte y de Marco Antonio (que nos perdonará) un Jacobi. Bruto ha matado a César, a quien amaba, precisamente por amor a la República. Fichte ha hecho lo mismo con Kant por amor al Sistema, horizonte lejano desde la literalidad de la *KrV*, como el solitario de Königsberg mostrara una y otra vez desde hacía años. Los ciudadanos de Roma exigen una explicación de los conjurados de modo parecido a como el anónimo recensor del *Entwurf der Transscendentalphilosophie* de J.G. Buhle pide desde las páginas de la *Erlanger Literatur-Zeitung* que Kant se pronuncie sobre «su discí-

[32] El 24 de octubre de 1798 apareció en el *Philosophisches Journal*, cuyos editores eran Fichte y Niethammer, un artículo de K.F. Forberg titulado «Entwicklung des Begriffs der Religion», precedido por otro del propio Fichte que pretendía mitigar los efectos que los editores sospechaban tendría sobre el público el texto de Forberg. Se trataba de «Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung». La aparición de un panfleto anónimo (posiblemente de un partidario de Friedrich Nicolai, enemigo de Fichte) titulado «Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus» (Carta de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y Forberg) y de una respuesta igualmente anónima a dicho panfleto determinaron la intervención de las autoridades académicas, azuzadas a su vez por el gobierno ducal. El fascículo del *Philosophisches Journal* fue confiscado y se acusó formalmente a Fichte de ateísmo. Este contraatacó en enero de 1799 con su «Appellation an das Publikum über die durch ein Kurfürstliches Sächsisches Konfiskationsreskript ihm beigemessenen atheistischen Außerungen», que apareció en varias revistas del país. Wieland y Schiller lo apoyan, recibe críticas de Goethe. Lo de menos era ya si Dios era el autor del orden moral del mundo o el orden moral mismo era Dios; se debatía la libertad de prensa y de cátedra. Fichte publica además la «Carta al secretario Voigt», donde hace explícita la motivación política del ataque institucional: «soy para ellos un demócrata, un jacobino...». Asegura que no merece la pena seguir en la Universidad de Jena si no existe libertad de pensamiento; antes, la dimisión. El duque Federico Augusto sentencia el caso uniendo a las acusaciones ya sabidas el agravante de la arrogancia del culpable. En junio de 1799 es aceptada su dimisión y Fichte abandona Jena para siempre, sin que nadie, ni siquiera Paulus, siga sus pasos. La carta de Jacobi y la «Declaración» de Kant son el corolario de la polémica.

pulo más digno», esto es, Fichte[33]. Bruto toma la palabra en nombre de los conjurados y es franco: no mató a César porque lo amara menos, sino porque amaba a Roma más, y pide a quien no quisiere ser romano que hable, porque lo habrá ofendido. Fichte también se declara verdadero republicano, esto es, filósofo trascendental, cuando estalla la disputa: «Lo que manifiestamente no posee ninguno de los que han escrito contra mí acerca de este asunto y lo que, sin embargo, *lo decide todo*, es el conocimiento de la verdadera esencia y *de la tendencia* de la filosofía crítica o trascendental»[34]. El discurso de Marco Antonio lo hará Jacobi, en su carta a Fichte de 1799, en la que, como aquél invocando entre diatriba y diatriba la honradez de Bruto, no lo acusa de ateo a él, sino a su sistema[35]; a él lo proclama Mesías y Rey de los Judíos de la razón especulativa. «No me enseñéis —escribe Jacobi— lo que ya sé y lo que pienso que puedo demostrar mucho mejor de lo que os gustaría, es decir, que se deba tomar como fundamento esa Voluntad que no quiere nada, esa personalidad impersonal, esa egoidad pura que es el Yo sin esencia propia, en una palabra, irrealidades puras y simples cuando se pretende erigir un sistema de la moral universal, estrictamente científico»[36]. Bien es cierto que los verdugos de Fichte fueron las autoridades de la Universidad de Jena, pero no lo es menos que el abandono de Jacobi, mucho más que el de Kant en la *Declaración*, fue decisivo para la condena pública del autor de la *Doctrina de la Ciencia*. Llevando hasta sus últimas consecuencias el viaje a través de Shakespeare, evocaremos el abandono final de Marco Antonio en brazos de Cleopatra (Jacobi en brazos de su Dios sentimental) y la emergencia de un personaje que, sin

[33] *Erlanger Literatur-Zeitung*, 11 de enero de 1799. El texto fue el detonante o la ocasión formal de la «Declaración relativa a la Doctrina de la Ciencia de Fichte», breve incursión polémica de Kant de la que ya se ha hablado *supra*. En la recensión se proclamaba que Kant era el primer profesor de la filosofía trascendental, Reinhold el mejor divulgador y que Fichte había llevado a término el plan esbozado en la *KrV*. Kant apuñalado por uno de sus hijos.

[34] «Rückerinnerungen, Antworten, Fragen» (1799), *Fichtes Sämtliche Werke*, V, p. 339. El subrayado es nuestro.

[35] *Jacobi an Fichte*, Werke, III, p. 349: «Mi corazón se encogía cuando escribía estas líneas. Quisiera ponerme en marcha, reencontrarme con Vos para abriros mi alma, miraros cara a cara, abrazaros. Estos fueron mis sentimientos, mi deseo ardiente al leer las líneas escritas de vuestro puño y letra al margen de vuestro escrito impreso [...]. Y así sería incluso si debiera calificar de ateísmo tanto vuestra doctrina como la de Spinoza: no os tendría, empero, a Vos personalmente por ateo, por un impío».

[36] *Jacobi an Fichte*, Werke, III, p. 346.

grandes complicidades en el magnicidio, se apoderaría del cetro: Octavio o Schelling (en realidad, aunque no encaje en la fábula, Hegel; todavía no ha llegado, sin embargo, la noche en la que toda vaca es negra), aunque no sepamos si realmente hereda el poder de César, de Bruto o de Marco Antonio[37], o de los tres a la vez. Goethe saludará esta sucesión con palabras de poeta cortesano: «Ein Stern geht unter, der andere erhebt sich!»[38], una estrella cae, otra se alza.

No podemos afirmar que la polémica sobre el ateísmo de Fichte y su definitivo alejamiento de Jena fuese el detonante del abandono por parte de su discípulo (también para aquél, *el más digno*), ni para el ataque violentísimo de Hegel en la *Diferencia*. En lo que respecta a este último, hay una alusión al contenido del segundo cuaderno de las *Contribuciones* (que Hegel leyó cuando el escrito estaba en la imprenta, recogiendo esta circunstancia en una nota) que puede interpretarse como una defensa de Fichte[39] en este asunto. Fichte, por otra parte, recibió todo el apoyo posible de Schelling, si bien precisamente con la partida de aquél se inicia el intercambio epistolar que culminaría en la ruptura definitiva en 1802. Es paradójico que coincidiera, además, con esta partida, el punto álgido de las relaciones entre ambos pensadores (al menos por parte de Fichte). En esos últimos meses del siglo XVIII se pregunta Fichte dónde estará el joven talento que irá más allá de la *Doctrina de la Ciencia*, demostrando sus inexactitudes e imperfecciones[40], y Schelling se siente más fichteano (o mejor, más amigo de su maestro) que nunca.

Es sabido que el marco general de esta separación es la ubicación de la Naturaleza dentro del sistema de la ciencia en uno y otro pensadores. Habría que añadir que, en el caso de Fichte, desde el punto de vista de su discípulo, éste era *el* problema que impedía al idealis-

---

[37] Que Schelling es el *segundo* paso importante en la progresión del irracionalismo en la filosofía alemana es la tesis bien conocida de Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft*.

[38] G.A., III (*Briefe*), 3, 346.

[39] La defensa de Fichte hecha por Hegel en este sentido se halla en p. 94. Reinhold acusa a Fichte en el cuaderno citado de las *Contribuciones* de «inmoralidad». Es significativo que la defensa de Hegel, aparte de llamar ruin al autor de las *Contribuciones*, consista en la afirmación altiva de esa «inmoralidad», que no es otra cosa que desgarramiento, pero esto no lo puede entender un individuo como Reinhold: «Es verdad que una filosofía proviene de su propia época, y si se quiere concebir su desgarramiento como inmoralidad, entonces de la inmoralidad surge, sin duda; pero, en todo caso, lo hará para restituir al Hombre...»

[40] «Inteligenz Blatt», *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 122, pp. 991-992 (FW, III, 718)

mo trascendental erigirse en Sistema[41], pero a la vez, como Hegel se encargaría de exponer en la *Diferencia*, no bastaría siquiera un simple *complemento*, sino que se hacía necesaria la superación de ambos contrapuestos en un algo más allá de su contraposición, un *Indifferenzpunkt* que expresara el Absoluto.

El mismo año de la aparición del *Sistema del Idealismo Trascendental* Fichte publica *Bestimmung des Menschen*, el destino del hombre, su primer libro en el exilio de Berlín. No es un texto de peso teórico, pero su autor ha asegurado a su discípulo y al público en general la terminación de una nueva versión de la *Doctrina de la Ciencia* donde se arrojará luz definitiva sobre el problema de la naturaleza. Sin embargo, en la tercera parte del libro, dedicada a la fe, es inequívoca la vuelta no ya a Jacobi (de Fichte podríamos decir lo que Hegel de Reinhold, también respecto a Jacobi: conserva su estilo, pero no su espíritu), sino a Kant. La naturaleza es presupuesta por la fe, se convierte en un factum dotado de leyes propias, independientes del Yo; además, por supuesto, la naturaleza es campo de acción moral en tanto resiste la acción del Yo. Este *además* era la esencia toda de la naturaleza en la *Grundlage* de 1794. En la nueva *Wissenschaftslehre* que se anuncia la naturaleza mostrará un reducto incondicionado por la acción del Yo; no es preciso volver a la suposición de la cosa-en-sí. Basta constatar cómo el «Yo», dramatización del supremo principio del sistema de unos años antes en la segunda parte del *Bestimmung*, deviene pura representación para sí mismo, incapaz de ver la realidad (¡y es el punto de vista de la Ciencia!) como otra cosa que sueño.

Sólo en la primera edición de *Ueber den Begriff*[42] manifestaría claramente Fichte la necesidad de *una* exposición específica, dentro del sistema, de la Naturaleza. En la *Wissenschaftslehre* se hacía depender la verdadera significación de toda la doctrina de la ciencia de la explicación de cómo se le opone al Yo un No-yo[43] o, dicho de otro

---

[41] En el Prólogo al *Sistema del Idealismo Trascendental* de 1800, Schelling declara como intención primera del libro «ampliar el idealismo trascendental a lo que debe ser *en realidad*, o sea, *un sistema de todo el saber*» (SW, I, 3, 330). El subrayado es nuestro. La trad. es de J. Rivera y V. López, Barcelona, Anthropos, 1988.

[42] J.G. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*, Weimar, 1794. La segunda edición se publica en Jena, en 1798.

[43] *Grundlage der Wissenschaftslehre*, FW, I, 252, GA, 2, 390.

modo, qué es la naturaleza *realmente*. Si el Yo tiene causalidad sobre el No-yo, éste no está contrapuesto a él, es su *efecto*. Pero está contrapuesto. Si carece de causalidad sobre él, entonces es independiente del Yo, y por tanto éste no es el Principio incondicionado (ni es agente absoluto). Esta causalidad absoluta buscada se trueca en tendencia o aspiración, *Streben* infinita y condición de posibilidad de todo objeto[44]. El despliegue de esta actividad tendente del Yo debería ser la filosofía de la naturaleza, y así se recoge en el opúsculo antes citado, rearfirmando el aserto de la *Wissenschaftslehre* de la importancia capital de este desarrollo para el sentido general de su filosofía[45]. Así, en este desarrollo necesario «es fundamentada una teoría general de lo dado, de lo bello y elevado, de la legalidad de la naturaleza en su libertad, de la divinidad, del llamado sentido común o sabiduría natural, *un derecho natural*, en fin, cuyos principios fundamentales no son algo formal, sino material»[46]. En todo caso, a través de la exposición de la naturaleza, se llegaría a ese derecho natural que, finalmente, sin recorrer el camino anunciado, será alcanzado en 1796, y del que Hegel dará cumplida cuenta[47].

El interés por la naturaleza de Schelling, por otra parte, no estaba exactamente vinculado a la suerte del idealismo trascendental, aunque durante el lustro final del siglo XVIII Schelling estuviera convencido de que ese campo de investigación probaría la validez de la nueva ciencia. Aquél enraíza en los años de Tubinga, en los que Schelling lee seriamente a Kant, con entusiasmo a Fichte, compasivamente a Reinhold y con devoción sincera a Spinoza[48], un Spinoza hecho

---

[44] *Idem* p. 261, GA, 397.

[45] *Ueber den Begriff*, p. 65 (p. 74, ed. Reclam, Stuttgart, 1981): «Esta segunda parte es en sí con diferencia la más importante; la primera no lo es menos, pero sólo como fundamentación de la segunda, y porque ésta sin aquélla es estrictamente incomprensible. En la segunda obtiene la parte teórica su segura delimitación y su firme fundamentación en tanto son respondidas, a partir de la necesaria tendencia expuesta, preguntas como ¿por qué tenemos que representar bajo la condición de una afección en general que se nos presenta?»

[46] *Idem*, p. 66 (Reclam, p. 75). El subrayado es nuestro.

[47] *Vid.* esp. la nota de Hegel a su comentario del *Naturrecht* de Fichte en p. 63.

[48] Carta de Schelling a Hegel fechada en Tubinga el 4 de febrero de 1795: «Tampoco para nosotros valen ya los conceptos ortodoxos de Dios. Mi respuesta es: llegamos todavía *más allá* del ser personal. ¡Entre tanto me hecho spinozista! No te asombres. Enseguida te digo cómo.

»Para Spinoza el mundo (el objeto por excelencia en oposición al sujeto) era *todo*. Para mí lo es el Yo. Propiamente, la diferencia entre la filosofía crítica y la filosofía

aufklärer gracias a la confesión de Lessing transmitida por Jacobi, y a las obras polémicas de éste que hemos mencionado ya. El *Systemprogramm* de 1796, pese a las dificultades de atribución[49], expresa meridianamente la necesidad de una filosofía de la naturaleza que explique cómo está constituido el mundo para un ser moral (de la constitución del ser moral para sí mismo ya da cuenta la filosofía trascendental), pero sólo como paso previo a la *unificación* en la belleza, un «acto supremo de la razón»[50]. Todo esto, sin embargo, sólo puede adivinarse desde la *Identitätphilosophie* posterior. Hasta la ruptura con Fichte, son muchos los lugares en los que se niega toda independencia a la naturaleza respecto al Yo[51]; el punto de vista schellinguiano, en aquel tiempo, es el de Fichte pero, en lo que toca a la naturaleza, *con seriedad*. Fichte no tenía interés alguno por dedicarse a las investigaciones físico-químicas de su discípulo y reconocería en la correspondencia de 1800-1802 su ignorancia total sobre el alcance y contenido de las mismas; Schelling, por su parte, comprendía que el idealismo trascendental debía cerrarse, hacerse reversible: «la última finalidad del Yo es hacer de las leyes de la libertad leyes de la naturaleza, y de las leyes de la naturaleza, leyes de la libertad, producir la naturaleza en el Yo y el Yo en la naturaleza», como escribe en *Vom Ich*[52]. En la misma obra indica Schelling la importancia de co-

---

dogmática me parece consistir en que aquélla parte del Yo absoluto (todavía sin condicionar por ningún objeto), ésta del objeto absoluto o No-yo. Esta, llevada a sus últimas consecuencias, conduce al sistema de Spinoza, aquélla al de Kant. La filosofía tiene que partir del *absoluto*. La pregunta es en qué consiste ese absoluto, en el Yo o en el No-yo. Una vez resuelta esta pregunta, está todo resuelto» (G.W.F. Hegel, *Escritos de juventud*, ed. de J.M. Ripalda y Z. Szankay, FCE, Madrid, 1978, p. 59).

No todo consiste en hacerse spinozista. En el futuro *Sistema del Idealismo Trascendental* Schelling aún se plantea entre líneas la pregunta que cierra esta cita. La filosofía de la identidad, que se inicia formalmente en la *Darstellung* de 1801 examinará la noción de un absoluto más allá de los contrapuestos consabidos. ¿Podría hablarse de *hiperspinozismo*, al referirnos al sistema schellinguiano que se entrevé en la *Diferencia*?

[49] Notables estudiosos de la filosofía de Schelling lo atribuyen a éste, como Tilliette; Pöggeler defiende la autoría de Hegel y otros sugieren bien la de Hölderlin, bien la de los tres a la vez, bien la de un redactor o redactores anónimos del círculo de amistades, como afirma D'Hondt.

[50] *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 220.

[51] Por ejemplo en «Vom Ich als Princip der Philosophie» de 1795, *Schellings Werke*, Cotta, I, 2, p. 212 (nota). Tomamos la referencia de Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, París, 1970, tomo I, p. 130.

[52] *Idem*, p.198, nota 2.

nectar la parte teórica del sistema con la parte práctica a través de una teleología, reconociendo en el parágrafo 76 de la *Crítica del Juicio* kantiana uno de los más profundos tratamientos de la posibilidad de una unidad inteligible para el entendimiento de mecanismo y finalidad. Sin duda, el interés de Schelling por la naturaleza en estos años está impregnado de ortodoxia fichteana; busca, como decíamos, el *completamiento* del sistema, pero además su *prolongación*. En cuanto a la forma de exposición, es conocida la admiración que el filósofo sentía por los *Metaphysische Anfangsgründe* de Kant, y por su estructura paramatemática (tan cercana a Spinoza por otra parte). Por desgracia, ni Schelling ni mucho menos Kant poseen una sólida formación matemática. Lo cierto es que Schelling conoce las investigaciones de Tieck, Steffens, los Schlegel, Oken, Wagner, Windischmann, Baader, Schvelver (este último notable clarividente, ciencia que fascinó un tiempo al joven filósofo) y Ritter, cuya conferencia en Jena, el 29 de octubre de 1797, sobre el galvanismo tendrá para él carácter de revelación. La dispersión y falta de ligazón en los temas tratados en *Ideen zu einer Philosophie der Natur*[53] indican tanto ese interés real por la ciencia de la época del que hablamos como la dificultad de cumplir aquella tarea de completamiento.

La conclusión de *Ideen* es la siguiente: existen dos fuerzas fundamentales en la naturaleza, origen de todos los fenómenos, la fuerza de atracción y la de repulsión, contrapuestas entre sí y que pertenecen a la esencia de la materia (Kant había intentado la exposición de estas fuerzas en los ya citados *MA*). Puede establecerse el paralelismo entre la fuerza de repulsión y la acción del Yo y la fuerza de contracción y la reflexión, pero al cabo, en esta obra, tras el examen de numerosas teorías y experiencias científicas, Schelling promete una continuación consistente en una teoría general del movimiento, una estática y una mecánica, en los principios de la teoría de la naturaleza, de la teleología y de la fisiología. Nunca redactaría esta segunda parte.

Ya en el mismo título del *Erster Entwurf*[54] de 1799 Schelling reclama independencia para el *completamiento* o aplicación de la parte teórica del sistema. El punto de partida de la obra es la concepción

[53] *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, Jena, 1797

[54] *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie für Vorlesungen*, Jena, 1799 (*Schellings Werke*, Cotta, I, 3, pp. 1-268).

de la naturaleza como actividad infinita que, para ser aprehendida, ha de desplegarse en sus productos; la primera contraposición es pues la de actividad productiva-productos. Estos últimos exponen el ideal de la naturaleza productiva, en los momentos sucesivos de su desarrollo. Justamente porque su devenir-producto es infinito, la naturaleza no admite productos fijados, incorruptibles. El organismo es la naturaleza en su máximo estado de contracción, y lo inorgánico está en el máximo polo de la expansión. Schelling concibe el dinamismo de la naturaleza como un movimiento de lo orgánico a lo inorgánico. Una única fuerza de contracción/expansión produce la continua duplicación de la naturaleza, y es idéntica en sus diversos grados[55]. La tarea de la *Naturphilosophie* es explicar cómo se produce esa duplicación originaria[56]. Es preciso para ello tratar la naturaleza como pura actividad, como si fuera un Yo[57]. Desde el punto de vista fichteano, una *Naturlehre* en este sentido sólo era construible a partir de la conciencia común, para la cual la *Streben* no es un mero contenido de conciencia (como lo es para el punto de vista ideal del Yo), sino la realidad externa, lo *reell*. Si se reconoce la preeminencia de aquel punto de vista sobre éste, nada impide desarrollar «autónomamente» (*als ob*) una ciencia específica. Cuando la separación de ambos dominios se produzca, Fichte no lo advertirá. Paradójicamente, tampoco Schelling. Será su oscuro amigo quien haga explícita la *diferencia* y dé paso a la filosofía de la identidad de los primeros años del siglo.

[55] El *Erster Entwurf*, como es sabido, constaba de hojas que Schelling entregaba a sus alumnos de la Universidad de Jena durante su primer curso en 1799; en él se recoge en esquema la conformación de esta fuerza única:

Organische,	*Allgemeine,*	*Anorgische Natur*
Bildungstrieb	Licht	Chemischer Process
Irritabilität	Elektricität	Elektrischer Process
Sensibilität	Ursache der Magnetismus?	Magnetismus?

Schellings Werke, ed. cit., I, 3, 9.

[56] Inmediatamente después del esquema anterior, Schelling escribe: «Suprema tarea de la *Naturphilosophie*: "¿Qué causa produjo la primera duplicidad (de la que son meros derivados todas las oposiciones) a partir de la identidad universal de la naturaleza?"»

[57] En la primera sección de la obra (*Schellings Werke*, Cotta, I, 3, p. 12, en nota), puede leerse: «El filósofo natural trata la naturaleza como el filósofo trascendental trata el Yo. Luego para él la naturaleza misma es un algo incondicionado. Pero esto no es posible si partimos del ser objetivo en la naturaleza. El ser objetivo es algo tan poco originario en la *Naturphilosophie* como lo es el la filosofía trascendental.»

Dicha separación entre filosofía de la naturaleza y filosofía teórica se produce definitivamente en la *Einleitung zu dem Entwurf*[58] de 1799 y en el *System der traszendentalen Idealismus* de 1800. Hemos mencionado *supra* el Prólogo de este último cuando aludíamos a la intención del joven Schelling de ampliar el idealismo trascendental. El medio empleado por el autor para este cometido había sido «presentar todas las partes de la filosofía en una única continuidad, y la filosofía entera como lo que es, a saber, como la historia progresiva de la autoconciencia»[59]. El punto de vista fichteano es salvaguardado gracias al objetivo final de esta historia, la elevación del Yo a la conciencia de su más alta potencia, lo cual es posible dado «el paralelismo de la naturaleza con lo inteligente, al cual [el autor] ya ha sido conducido hace tiempo y que no le es posible exponer en su totalidad ni a la filosofía trascendental ni a la filosofía de la naturaleza por separado, sino sólo a *ambas ciencias* que, precisamente por eso, tienen que estar eternamente contrapuestas y nunca podrán transformarse en una. La prueba convincente de que la realidad de ambas ciencias desde un punto de vista teórico es enteramente igual —lo cual hasta ahora sólo ha sido afirmado por este autor— hay que buscarla en la filosofía trascendental»[60]. Se trata, en fin, de exponer cómo es posible el paso de la naturaleza a lo inteligente y viceversa. Fichte pensará que este tránsito de lo natural a la inteligencia supone la deducción de la naturaleza a partir del Yo absoluto, como estaba claro desde la *Grundlage* de 1794. Sin ahorrar elogios a su discípulo, no puede estar de acuerdo con él ni con la exigencia de oposición entre ambas ciencias[61] ni con la pretensión de Schelling de unificar ambos

[58] *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der Spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft*, Jena, 1799 (*Schellings Werke*, Cotta, I, 3, pp. 269-326).

[59] *System der traszendentalen Idealismus*, trad. cit. p. 139 (*Schellings Werke*, Cotta, I, 3, pp. 331).

[60] *Idem* anterior. El subrayado es de Schelling. Claramente se afirma la unilateralidad de la posición del autor frente al creador de la *Doctrina de la Ciencia*, al que *supra* no se nombra directamente. El insistir en la igualdad de ambas ciencias significa que la filosofía teórica ha de ser, necesariamente, *una parte* del sistema, y no el sistema mismo que requiera un complemento. Lo que requiere es, más bien, un *completamiento*.

[61] Fichte a Schelling, 15.10.1800 (*Fichte Briefwechsel*, II, 291). Schelling le había enviado no hacía mucho tiempo su *System der traszendentalen Idealismus*, pero el maestro no había respondido. Esta carta se cruza con el envío que aquél hace del segundo cuaderno de la *Zeitschrift für spekulative Physik*. Fichte sugiere que el punto de vista de la oposición no es el adecuado; para él, la naturaleza es algo subordinado.

términos en un principio ideal-real distinto del Yo absoluto de la *Doctrina de la Ciencia*[62]. Acertadamente se ha sugerido[63] que late en el fondo de la posición de Fichte en estos inicios de la ruptura no un desacuerdo con su discípulo en el procedimiento o en los desarrollos de la ciencia fundamental, sino un rechazo completo a la *panteización* del primer principio, de su conversión en expresión del *Hen kaí pan*. La naturaleza debía seguir siendo campo de acción del Yo, dependiente de él; que subsista en ella un sustrato nouménico en nada afecta esta subordinación.

En 1801 aparece el *Darstellung meines Systems der Philosophie*[64], una «iluminación» para Schelling, como escribirá a Eschenmayer en 1805[65]. En el Prólogo de la obra Schelling escribe:

> Se comprende por añadidura que, por ejemplo, lo que tengo por el verdadero y acabado sistema del idealismo sólo es lo que he establecido bajo ese nombre, pues si se tratase de otro distinto, habría erigido ese otro; de modo que no he dado al idealismo otra completa significación sino aquella que le di en dicha exposición [el *System*]. Y muy bien podría ser que el idealismo que, por ejemplo, Fichte estableció primero y que profesa todavía, tuviera una significación completamente distinta que aquél [el suyo]; Fichte, por ejemplo, podría haber pensado el idealismo con una significación completamente subjetiva y yo, por el contrario, con una significación completamente objetiva; Fichte podría mantenerse en su idealismo en el punto de vista de la reflexión y yo, por el contrario, me hallaría en el punto de vista de la producción. Para expresar esta contraposición del modo más inteligible posible, el idealismo subjetivo tendría que afirmar que el Yo es Todo, y el objetivo lo contrario, que Todo es igual a Yo y que no existe nada sino lo que es igual a Yo; sin duda, son perspectivas diferentes, aunque no se negará que ambas son idealistas.

---

[62] Carta de Fichte a Schelling de 15.11.1800: «La Naturaleza aparece en la filosofía trascendental completamente encontrada y, en verdad, lista y acabada. Y encontrada no según sus propias leyes, sino según las leyes inmanentes de la inteligencia (como real-ideal). La ciencia que sólo por una abstracción sutil hace de la naturaleza su objeto, tiene (precisamente porque abstrae de la inteligencia) que poner a la Naturaleza como absoluto y dejarla construirse a sí misma como por una ficción, de la misma manera que la filosofía trascendental deja que la conciencia se construya a sí misma por una ficción semejante» (la trad. es de J.L. Villacañas, *Schelling*, Barcelona, 1987).

[63] J. L. Villacañas, *op. cit.*, pp. 20 y ss.

[64] «Darstellung meines Systems der Philosophie», *Zeitschrift für spekulative Physik*, II, 2, Jena, 1801.

[65] Carta a Eschenmayer de 30 de julio de 1805 (*Aus Schellings Leben und Briefen)*, hsgb. G.L. Plitt, Leipzig, Hirsel, 1869-70, II, 60.

No digo que sea así realmente, sólo pongo el caso como posible[66].

Era la primera vez que públicamente Schelling se distanciaba de Fichte reclamando un *Standpunkt* propio. Y éste se aclara desde el primer parágrafo (también la *Darstellung* está redactada *more* geométrico): la razón absoluta es la indiferencia total (*totale*) de lo subjetivo y lo objetivo. No hay filosofía sino desde el punto de vista del Absoluto (la razón es el Absoluto; parágrafo 2); el principio de identidad expresa el ser de la razón, la razón y la identidad absoluta son una y la misma cosa. Schelling habla de *despotenciación* de lo absoluto para explicar el paso de lo absolutamente incondicionado a lo condicionado, de lo infinito a lo finito. Entre sujeto y objeto no hay sino diferencias cuantitativas[67], de *potencia* respecto a la *Potenz* absoluta, el A = A. La naturaleza es deducida también a partir de la identidad absoluta, la identidad de la identidad.

Fichte anotaría el ejemplar de la *Darstellung* que su discípulo le envió[68], sin esperanzas de que hubiera coincidencias en lo fundamental, pero creyendo que, al menos, habría entendimiento. Las observaciones de Fichte son asombrosamente parecidas a las que Hegel hiciera a su filosofía desde las páginas de la *Diferencia*: Schelling ha partido de un punto de indiferencia que no es sino una definición inicial. La única conclusión que se puede derivar de los primeros parágrafos es la inmovilidad autoidéntica del principio de identidad absoluto. Todo parece *dar igual*. Fichte lo tacha de arbitrario, contradictorio, sofista y spinozista.

La ruptura definitiva, en fin, se producirá al año siguiente. Después de la *Darstellung*, Fichte no se asombrará de la carta de Schelling del 24 de mayo de 1801, en la que identifica ingenuamente el Uno de su propia filosofía con el fin absoluto del sistema del maestro. Fichte le responde el 31 de mayo del mismo año con una larga carta, en la que Fichte declara que a la «Doctrina de la Ciencia no falta nada en lo que toca a los principios, en todo caso le falta en lo que respecta a su completamiento; la síntesis suprema no ha sido hecha todavía, la síntesis del mundo espiritual. Cuando hice un intento de realizar esta síntesis, se gritó ¡ateísmo!». El resto de la carta es la ex-

---

[66] *Darstellung, Schellings Werke*, Cotta, I, 4, p. 111.

[67] *Idem*, parágrafo 23, *Schellings Werke*, Cotta, I, 4, p. 123.

[68] *Fichtes Nachgelassene Werke*, III, pp. 371-389. Tomamos la referencia de Tilliette, *op. cit.*, I, p. 261.

posición *grosso modo* de esa síntesis. Podría verse como un intento de aproximación a su discípulo, pero el punto de partida sigue siendo el Yo como conciencia, y desde él Fichte intenta construir lo infinito de lo que Schelling habla.

La respuesta de Schelling, el 3 de octubre, contiene la alusión a la *Diferencia*: Schelling no tiene nada que decir respecto a su contenido, aunque confiesa no haber tenido parte alguna en su redacción (dice del autor que es *ein sehr vorzüglglicher Kopf,* una muy admirable cabeza). Utiliza, en la crítica al contenido de la carta de su maestro, argumentos que encontramos en el escrito hegeliano; así, el punto de vista de Fichte en relación al Absoluto es el del entendimiento, y por eso no puede comprender (hacer comprensible) la identidad necesaria entre lo finito y lo infinito.

Schelling perdía, por decirlo así, sus orígenes. No ganaba, empero, un continuador en Hegel. Bastará que abandone Jena para impartir clases en la Universidad de Würzburg para que su antiguo compañero del seminario de Tubinga vuelva a esos orígenes y rehabilite, para sí mismo, aspectos fundamentales del sistema fichteano[69]. Pero estamos en 1801. No han llegado todavía los días de máximo esplendor del reinado de Schelling, ni han acabado por fin las revoluciones filosóficas. En esto, como en muchas otras cosas, Reinhold se equivocaba.

c. *El fin de todas las revoluciones filosóficas: el bardilianismo de Reinhold.*

Ya comentamos *supra* el papel jugado por el ilustre Reinhold en la teologización del kantismo en los años posteriores a la segunda edición de la *KrV*. En los diez años finales del siglo XVIII, y desde su primitiva adscripción a la filosofía de Kant, Reinhold sufre cuatro transformaciones sentidas por él como algo propio del quehacer filosófico. Obra, desde luego, en su favor la absoluta sinceridad de sus adscripciones y la vehemencia con la que no dudaba en proclamar nuevo rey de la filosofía a su último amor teórico. Hegel se asom-

[69] En el parágrafo 74 del *Hegels Wastebook*, cuaderno de apuntes escrito entre 1802 y 1806, se lee: «Sólo después de la historia de la conciencia se sabe qué se tiene con estas abstracciones, mediante el concepto: *mérito de Fichte*» (véase traducción y nota introductoria de M. Barrios Casares y J.A. Rodríguez Tous en *Er, Revista de Filosofía*, n.º 6, Sevilla, 1988).

brará en las páginas de la *Diferencia* de que no advierta que Bardili, con cuya Lógica acabarían de una vez por todas las revoluciones filosóficas[70], se trataba simplemente de un epígono suyo.

Reinhold abandona la filosofía kantiana después de la inútil lucha por defender su Teoría de la Facultad de Representación del acoso del escepticismo de Schulze[71] y atraviesa por un período, si no de eclecticismo declarado, sí de deriva e indecisión. Son los años de su contribución al concurso convocado por la Academia Real de Ciencias de Berlín en 1791[72], presentado bajo el lema *Inter errores oppositos errandi causae sunt fere communes*, donde todas las escuelas filosóficas son expuestas como si el autor de cada exposición fuera un miembro de cada una de ellas. Dedica, no por azar, las páginas más cuidadas al análisis del escepticismo y el criticismo. Este último es presentado como un eclecticismo bonachón que otorga a cada escuela su parte de verdad respecto a una única verdad que queda siempre más allá de la propia doctrina. El escrito concluye con un capítulo titulado «Juicio del espectador no perteneciente a ninguna de estas escuelas», que lo dice todo sobre el estado de ánimo del, al fin y al cabo, rigorista Reinhold. Es significativo el reproche que hace este «espectador» a todas las escuelas: no han logrado partir de un punto de vista supremo, y de ahí que se yuxtapongan pacíficamente unas con otras. Precisamente el reconocer la necesidad de un principio fundamental incondicionado es, a juicio del Fichte de la «Reseña del *Enesidemo*», la principal contribución de Reinhold a su propia filosofía[73], pese a que éste no lo hallase.

---

[70] Esta declaración de Reinhold, que aludía al *Grundriß* de Bardili, que había aparecido el año anterior (y cuyo prólogo estaba fechado en 1799), será objeto de las ironías de Hegel en la parte final de la *Diferencia* (véase pp. 94 y ss.)

[71] Como se sabe, la obra fundamental de Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold, in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik* (1792) no sólo alcanzó en sus críticas puntos fundamentales de la filosofía de Reinhold. Contribuyó a la *superación* de Kant, mostrando el poso dogmático de la *KrV*.

[72] El concurso había sido propuesto en 1788, para el año siguiente, bajo el lema «Quels sont les progrès réels de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibnitz et de Wolff?». No fue dado a conocer este tema, sin embargo, hasta 1790, proponiendo 1791 como fin del plazo para entrega de originales. El plazo se amplió dos veces, hasta 1795, por fin. Concursaron treinta memorias. Fueron premiados *ex aequo* J.Ch. Schwab, K.L. Reinhold y J.H. Abicht. Véase al respecto el «Estudio preliminar» a la edición de *Los progresos*... de Kant realizada por F. Duque, ya citada.

[73] En una carta de Fichte a Reinhold fechada el 28 de abril de 1795, Fichte escri-

La segunda transformación en este período de nuestro filósofo se producirá en 1796 públicamente con la aparición de «Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der trascendentalen Philosophie überhaupt», nueva edición muy aumentada del escrito premiado, integrada en un volumen misceláneo[74]. La *Doctrina de la Ciencia* de Fichte es declarada obra maestra donde por fin se ha hallado el fundamento científico de la filosofía *como ciencia estricta*, precisamente en el Yo puro como autoactividad. Reinhold halla en las «funciones del yo puro», la tesis, antítesis y síntesis, la explicación de cómo el objeto puede afectarnos desde fuera: la contraposición del No-yo es originaria. En la síntesis se produce la comprensión del No-yo por parte del Yo como síntesis libre y del Yo por el No-yo como síntesis necesaria. Schelling y Fichte aparecen ya nombrados como uno sólo y el mismo filósofo.

La tercera transformación de Reinhold será breve. Después de conocer personalmente a Jacobi, abraza su especialísimo punto de vista

be: «Estoy totalmente de acuerdo con usted en que ellas [las categorías kantianas] deben estar subordinadas bajo un principio superior, pero en desacuerdo sobre que ese principio pueda ser el de la facultad teórica, y en esto coincido con Kant [...]. Yo las subordino al principio de la subjetividad en general. Este camino lo cierra usted enteramente con su *Elementar-Philosophie* al tomar ya un principio supremo que yo considero subordinado» (*Fichtes Briefwechsel*, Schultz, p. 236; la trad. es de J. Rivera y V. López, ed. cit.).

[74] K.L. Reinhold, *Auswahl vermischter Schriften*, Jena, 1796. En el *Vorbericht* del libro ya declara Reinhold su nueva fe: «Me di cuenta de que la filosofía nunca jamás podía ser expuesta como ciencia estricta [*als strenge Wissenschaft*], como filosofía pura autónoma si no hacía posible la deducción independiente del contenido de toda presuposición *de lo empírico* (lo cual no ha intentado ni la Crítica ni la Teoría, pero ciertamente sí la *Doctrina de la Ciencia*). En estos momentos me aparece esta última por fin bajo luz propia, y siento que antes la tuviera por un deslumbrante reflejo de mi Teoría [de la Facultad de Representación]. Me di cuenta de que el *Yo* puro, del que dicha doctrina parte, de ningún modo es el *mero sujeto de la conciencia* que sólo es dable pensar en referencia a *un mero objeto de la conciencia* y ciertamente por ello tiene que ser llamado solamente *Yo empírico*, sino que se trata de aquella *actividad originaria* que se anuncia *en la reflexión* sobre la autoconciencia como poniéndo-se y puesta mediante sí misma, y en esa medida como *sujeto y objeto a la vez* [...]. Me di cuenta de que en este Yo puro fue hallado el fundamento ciertamente *absoluto* e *inmanente* de la diferencia y conexión de lo trascendental y lo empírico, como se evidencia a partir de la diferencia y conexión de las *tesis, antítesis y síntesis*, como *originarias funciones del Yo puro*. ¡En una sola palabra! Me di cuenta de que a través de la *Doctrina de la Ciencia* el fundamento científico de la filosofía, que la *Elementar-Philosophie* buscaba pero que, por el camino que había seguido, no podría encontrar jamás, ha sido hallado realmente» (Reinhold, *op. cit.*, pp. XX-XI).

filosófico, abandonando el idealismo de Fichte. Fue determinante la publicación de la *Carta a Fichte* de este último en 1799. El mismo cuenta su metempsicosis filosófica en la «Epístola al profesor Fichte sobre la segunda Recensión del *Grundriß* de Bardili en la *Erlanger Literatur-Zeitung* n.os 214 y 215»[75]. Esta recensión de Fichte contiene juicios sobre la obra que Hegel repetirá casi literalmente[76]. Fichte declara que «el sistema de Bardili es, según su *forma*, una nómina de hechos de la conciencia común, junto a algunas afirmaciones trascendentales, una filosofía del sano sentido común y por ello un muy digno regalito del señor Nicolai. Ninguna huella de lo *trascendental*, de lo que se eleva sobre la conciencia vulgar. En lo que toca al contenido, se trata del más craso dualismo dogmático, junto al *influxus physicus* y todo lo que le es propio. Ninguna huella, por tanto, de *idealismo*»[77]. Fichte contestaba al recensor de tan notable escrito, el mismísimo Reinhold, en las páginas de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de Jena.

Así, Reinhold explica cómo Fichte mismo lo convenció de que su Principio absoluto sólo era «mera actividad subjetiva»[78], de modo que, tras la lectura de la *Carta a Fichte* de Bardili, expuso en su *Sendschreiben an Lavater und Fichte* la necesidad de alcanzar un *Zwischenstandpunkt* entre las filosofías de Fichte y Jacobi, que parecía no ser otro sino el que el autor de la *Doctrina de la Ciencia* había adoptado en el tercer libro de *El Destino del Hombre*, puesto que es necesario conciliar el saber especulativo y la fe viva[79]. Para Reinhold, la filosofía de Jacobi no es ningún dogmatismo recalcitrante (dogmatismo quizá no, pero sí un peligroso *Standpunkt* ultrarreaccionario), sino escepticismo que considera todo saber especulativo como No-saber organizado[80]. Su descubrimiento ha sido la imposibilidad de que lo verdadero pueda ser presupuesto; ha de ser *puesto*, es decir,

---

75 *Vid. Contribuciones*, I, p. 113-134. La recensión a la que se refiere Reinhold puede leerse en *Fichtes Werke*, II, pp. 490-503.

76 Por ejemplo, que el *Grundriß* es una reelaboración de la filosofía elemental reinholdiana (p. 491), juicio que repite Hegel en sus consideraciones finales.

77 *Idem*, p. 492. La alusión de Fichte a Ch.F. Nicolai (1733-1811), uno de los *Popularphilosopheen* más recalcitrantes, es un insulto que también dirigirá a Schelling cuando lo acuse de haber entendido la *Wissenschaftslehre* como lo hubiera hecho este gran defensor del sentido común (aquí habría que decir *vulgar*).

78 *Contribuciones*, I, p. 119.

79 *Contribuciones*, I, p. 121.

80 *Contribuciones*, I, p. 124.

debe darse[81]. El *élan* jacobiano sólo le duraría a Reinhold un año, hasta el descubrimiento de Bardili, al que no consideraría, ni mucho menos, como aquel «punto intermedio» reclamado antes[82]. La Lógica de Bardili no se instala en el punto de vista del idealismo más acentuado, al contrario, para abrazar esta última (y definitiva) transformación, Reinhold ha debido renunciar al idealismo en general[83].

La filosofía de Bardili, por otra parte, partía de un principio en el que lo verdadero se daba por sí mismo en el pensar en tanto pensar[84]. El objeto del pensamiento es el concepto, y éste es inmutable. En la intuición sensible, el pensar está en un individuo natural C y se aplica (la *Anwendung* reinholdiana, dirá Hegel) no a un objeto B (que está más allá de la representación), sino a no−B, la forma inmutable del objeto B, que sí es representable. De igual modo que A está en C (el sujeto empírico), B está en C (la *Stoff*). De A hacia B sólo existe la *Streben*; de A hacia no−B el imperativo, que procede de la *Streben* primero, no es categórico. Bardili explica el desenvolvimiento de este A (la degradación desde el concepto universal hasta lo individual) como sucesivos añadidos —sumas— yuxtapuestos de aplicaciones de A sobre B. Así, un objeto en cuanto tal será B, su concepto universal no−B, luego para nosotros este objeto será B+no−B; pero con ello tenemos sólo el concepto universal y su realidad (que no es pensable ni representable, *se da*). Para obtener el objeto concreto es preciso añadir a B+no−B un objeto b, de modo que queda al fin B+no−B+b[85], *nuestro* objeto, por ejemplo, el ejemplar del libro de Bardili que el lector tiene en sus manos. No hay espontaneidad alguna en el pensar en el sentido en que el idealismo lo entiende, a menos que reconozcamos que esa espontaneidad también está en los caballos o en las vacas.

Reinhold abrazaría la reducción logicista de Bardili a su manera. Dedica el capítulo tercero y cuarto de las *Contribuciones* a examinar el *Grundriß*. Así, esta reducción es necesaria para verificar la autenticidad del principio (realmente Reinhold vuelve una y otra vez, en cada una de sus transformaciones, al punto de partida), y la filosofía se convierte en el análisis de la aplicación del pensar[86]. Sólo mediante

---

81 *Idem*.
82 *Idem*, p. 126.
83 *Idem*, p. 130.
84 Bardili, *Grundriß*, p. 1.
85 *Idem*, p. 180.
86 *Contribuciones*, p. 90

este análisis se puede llegar a la intelección de lo verdadero, que ha de ser el punto de partida para volver a recorrer el camino. Reinhold insiste en que la Lógica, en tanto análisis de esa aplicación, no tiene que investigar las condiciones de posibilidad de la misma (en sentido kantiano), sino sólo interesarse por lo que el pensar es por sí mismo; «Logik oder Vernunftlehre»[87]. Y lo que el pensar es por sí mismo es el cálculo, o la infinita repetibilidad de uno y lo mismo por uno y lo mismo en uno y lo mismo. A la exposición de la Lógica de Bardili desde esta *Wiederholbarkeit* del pensar dedica Reinhold el capítulo cuarto. El pensar, al ser aplicado, se duplica a sí mismo sin fin, de manera que el conocimiento deviene una simple suma, pura identidad del pensar consigo mismo[88], que explica, sin embargo, la alteridad. En una serie numérica cualquiera no podemos imaginar el fin de la serie sin caer en contradicción, pero sabemos que toda serie posible será una infinita repetición del mismo acto de agregación; de este modo se explica la materia, como la alteridad infinita de la aplicación, aquello *a lo que* se aplica el pensar, repitiéndose a sí mismo sin fin[89].

Con razón anunciaba (aunque cautamente; más bien solicitaba) Reinhold el fin de las revoluciones filosóficas. Se trataba, al cabo, de renunciar al camino abierto por Kant de fundamentación del conocer a partir de la investigación de sus límites. Por este camino nunca se podría llegar a la intelección de lo verdadero (en clave dogmática); preferible es hacer el camino inverso: el pensar se piensa a sí mismo, se conoce de este modo y así puede intentar la intelección del Principio mismo (que desde luego Bardili no ha descubierto, por lo menos *todavía*). Por el momento, bien se puede el filósofo contentar con tener fe en la verdad; si no la tiene, Reinhold no querrá ni siquiera seguir hablando con él[90]. Hablábamos *supra* de la desaparición de Kant y Fichte, cada uno a su modo, engullidos por el torbellino de la época; igualmente significativa es la solución final, verdadero eclipse de su prestigio en la Alemania finisecular, de Reinhold. Pronto dará a la luz pública su propia filosofía, libre ya de adscripciones, pero nadie se ocupará de él. Figura trágica (y a la vez cómica) de la *aetas kantiana*, pertenece a esa rara especie de los que se ali-

---

[87] *Idem*, p. 98.
[88] *Idem*, p. 106.
[89] *Idem*, p. 108.
[90] *Idem*, p. 69.

mentan de sus propios errores. Pese a la pesadez y escasa originalidad de sus doctrinas ese mérito tiene Reinhold: *no lo abruman ni el mármol ni la gloria*, como escribió Borges, aunque no a él.

d. *Hegel, una admirable cabeza*

Como se sabe, la *Diferencia* es la primera publicación propiamente dicha de Hegel. No podemos contar para ello su traducción de las «Cartas confidenciales sobre las antiguas relaciones de derecho público entre el País de Vaud y la ciudad de Berna» de 1795[91]. Si acudimos a sus escritos de juventud, constataremos de inmediato que la mayor parte de los temas tratados en la *Diferencia* no aparecen referidos en ellos. Bien es verdad que encontraremos ecos del *Fragmento de Sistema*, por ejemplo, sobre todo en la «Exposición del Sistema Fichteano»: los opuestos no pueden fijarse sin que uno de ellos aniquile al otro e imposibilite así la reunificación (Fichte ha fijado uno de los polos, el subjetivo sujeto-Objeto). No es posible, sin embargo, afirmar rotundamente la *continuidad*, por lo menos en esta primera aproximación al primer año jenense de Hegel.

Ya en la «Advertencia preliminar» el sentido del escrito queda establecido por referencia a la polémica sobre el sucesor de Kant (no otro es el fondo de la cuestión en 1800), para lo cual era de vital importancia la delimitación del sistema de filosofía de Fichte y de Schelling[92], en tanto Hegel comprendía la necesidad de la época de presentar a su amigo como el autor del sistema más acabado, *hasta el momento*. Desde las primeras páginas, empero, Hegel adopta un punto de vista que debió quizá sorprender al interesado: Fichte y Kant han establecido correctamente el Principio de la especulación, aunque el desarrollo interno de ambos sistemas (aquí sí el plural) contradiga luego su Principio[93], mostrar que esto ocurre por la necesidad interna del sistema y no porque la perspectiva no sea la adecuada, escribe Hegel, es el *leit-motiv* de la *Diferencia*.

---

[91] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, pp. 247-257, 457-462; hay trad. esp. de Ripalda/Szankay, ed. cit. pp. 183-194.

[92] Nótese, en el título, el singular: sólo hay *un* sistema de la filosofía: toda filosofía participa de la misma necesidad interna del sistema, es parte de su desarrollo, no un mero *Versuch*, como quiere Reinhold, quien sueña con alcanzar lo verdadero de otro modo —más racionalista— que con un *salto mortale*.

[93] *Vid.* p. 5.

La primera parte del escrito, «De las formas varias que se dan en el filosofar actual», constituye por sí mismo una unidad separada del resto. En el inicio de esta sección, Hegel toma posición frente a Reinhold en lo que toca a la noción de historia de la filosofía, desde la cual, claro está, puede hablarse de la actualidad o anacronismo de las doctrinas filosóficas. Primer alejamiento de Schelling: para Hegel la aparición fenoménica *(Erscheinung)* del Absoluto, la razón, ha producido sistemas diversos que, al cabo, cumplen siempre la misma tarea. Es significativo que ya Hegel escriba que la razón «base su propia fundamentación en la falta de fundamento de las limitaciones y peculiaridades»[94]: la necesidad de la contradicción no se agota en pura formalidad del método, antes bien, es una confrontación entre dos figuras del espíritu, la razón y el entendimiento, cuya lucha consiste en una *Aufhebung* mutua, continua. También en el Entendimiento está el Absoluto y también desea alcanzarlo; reparar la escisión es la fuente del estado de necesidad de la filosofía *(Bedürfniß)*. La formación cultural, la *Bildung*, en su desarrollo, hace cada vez más difícil la reconciliación[95], pero no mitiga el estado de necesidad de la filosofía. Este se expresa a través de dos presuposiciones: una es el Absoluto mismo, un más allá, la noche[96], es la presuposición absoluta, cuyo instrumento es la intuición. La otra presuposición es la escisión misma, cuyo instrumento es la reflexión. Hegel hará de la identidad de reflexión e intuición el Principio especulativo mismo[97]. Schelling no hubiera aceptado, si no se tratara de su oscuro amigo, que el Absoluto deba ser construido para la conciencia, reflejarse o reflexionarse. Cierto es que la reflexión debe aniquilarse como tal en su referencia al Absoluto, esto es, hacer suya la contradicción, pero ésta es justamente la oculta eficacia, como escribe Hegel, de la razón: hacer que el entendimiento sufra mediante la reflexión su propia aniquilación como entendimiento. No sirve la Fe para dar el salto mortal al Absoluto; la Fe es sólo la razón que no se reconoce a sí misma

---

[94] *Vid.* p. 11.

[95] Otro tema de juventud cerrado para siempre son los trabajos sobre el espíritu del cristianismo y los fragmentos sobre religión y amor de Frankfurt. Puede pensarse que Hegel creerá que el *Identitätsystem* reparará la escisión, a tenor del texto de la *Diferencia*. Poco después, sin embargo, en los *Aforismos de Jena*, en el número 72, Hegel se muestra partidario de mantener la escisión (que es adjetivada como «necesaria»).

[96] *Vid.* p. 16.

[97] «El saber especulativo tiene que ser concebido como identidad de reflexión e intuición» (p. 31).

como tal, sino que sólo ve la oposición[98]. La fe es el modo como el sentido común se refiere al Absoluto.

En el apartado titulado «Relación del filosofar con un sistema filosófico», Hegel expresa la necesidad de establecer un sistema de la ciencia como la construcción de una trabazón de referencias al Absoluto de una serie siempre creciente de limitaciones. Ha dicho *supra* que el peor inicio para un sistema filosófico es partir de una proposición[99]; un sistema no puede ser *deducido*. A partir de la *Beziehung* de las limitaciones al Absoluto, puede establecerse la *Verhältniß* con él. La especulación genuina se halla en las filosofías más diversas, incluso entre las que «se acusan entre sí de dogmatismo y de ser extravíos del espíritu»[100].

Desde esta perspectiva la Exposición del Sistema Fichteano adquiere un matiz muy distinto al que hubiera deseado Schelling. El papel de la reflexión en el sistema fichteano es justamente valorado por Hegel, a pesar de que sea su acción lo que finalmente aniquile la pretensión del sistema de ser tal[101]. El resultado de la exposición parece coincidir con los de un Schelling que acaba de publicar la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, pero es un espejismo; el desarrollo es absolutamente diverso. El final de la Comparación del principio de filosofía schellinguiano y fichteano, que cierra propiamente la *Diferencia* (la parte dedicada a Reinhold y Bardili está redactada como un panfleto añadido) es transparente: «la contraposición de la reflexión especulativa ya no es un Objeto y un sujeto, sino una intuición trascendental subjetiva y una intuición trascendental objetiva; aquélla Yo, ésta Naturaleza, ambas las apariciones fenoménicas de la razón intuyéndose a sí misma»[102]. Que se sepa, Schelling no volvió nunca, en sus duros ataques a Hegel, después de la *Fenomenología*, a las páginas primeras de su amigo/enemigo.

---

[98] *Vid.* p. 22.

[99] Refiriéndose a Spinoza (p. 26); el juicio sobre él, empero, salva su *honestidad*.

[100] *Vid.* p. 34. La alusión a Reinhold enmascara —puede suponerse— la seguridad de que tampoco el sistema de Schelling se eleva por encima de otros, alcanzando la especulación genuina.

[101] «El Yo = Yo es abandonado por la especulación, y se refugia en la reflexión; la conciencia pura no aparece ya como identidad absoluta, sino que en su dignidad suprema es lo contrapuesto a la conciencia empírica» (p. 51).

[102] *Vid.* p. 88.

2. Nuestra traducción

Derrida ha escrito en algún lugar que la traducción es una tarea imposible porque las diversas lenguas remiten todas a un idioma originario en el que la palabra era el ser mismo. Antes de Babel. Una traducción verdadera sería la *restitución* de un discurso a la lengua originaria; intercambiar sentidos entre lenguas después de Babel sólo fomenta la confusión primera y dilata aún más el espacio y el olvido que nos separa del origen. Y la restitución ha de ser completa, de todas las lenguas al origen remoto. Si no restituida al origen, sí esperamos que esta versión de la *Diferencia* contribuya, al menos, a la transparencia de la obra de Hegel en un período tan fundamental (el tránsito a la *Fenomenología*) como poco conocido y traducido a nuestro idioma.

La primera aparición en castellano de la *Diferencia* puede consultarse en *Er, Revista de Filosofía*, números 1 al 3 (*vid.* Apéndice bibliográfico). La traducción es del mismo autor que esta que presentamos. La versión actual, sin embargo, presenta diferencias:

a) El texto actual ha sido revisado tomando como base el texto del tomo IV de la edición crítica *Jenaer Kritische Schriften*, a cargo de H. Büchner y O. Pöggeler. La numeración que figura al margen de la traducción remite a las páginas de este tomo IV.

b) Se ha modificado sustancialmente la versión primera —primeriza— en lo que toca a literalidad y homogeneidad en la transcripción de vocablos que, aunque no siempre son usados por el autor con una fuerte carga teórica, deben ser intercambiables con el original alemán; siempre, claro está, dentro de los límites de la inteligibilidad. Son frecuentes las apariciones de los términos alemanes entre corchetes, cuando esta transcripción presente dificultades o se preste a equívocos. A veces, se ha optado por pequeñas paráfrasis, como en el caso de *Bedürfniß*, estado de necesidad, para evitar su confusión con *Noth*, necesidad.

c) El índice analítico presenta, respecto a la primera versión, notables diferencias que se deducen del apartado anterior. Los números indicados remiten a las páginas de *nuestra* traducción.

d) Las notas al texto eran escasas en la primera versión, dado el carácter fundamentalmente divulgador de la sección específica de la revista. En esta nueva versión de la *Diferencia* se ha pretendido ofrecer, en la medida de lo posible, los textos a los que Hegel alude o

cita en la obra, lo que sin duda permiten apreciar mejor el carácter vivo de sus desarrollos y críticas. La edición crítica recoge tan sólo las referencias escuetas, no los textos, excepto en lo que respecta a las *Contribuciones* reinholdianas y al *Grundriß* de Bardili (de este último aporta la ed. crítica un sólo fragmento). La mayor parte de éstas, además, pertenecen a las sucesivas ediciones de la obra desde el texto de Lasson (*vid.* Bibliografía). Nosotros hemos procurado aplicar el criterio antedicho; esta edición recoge los textos aludidos por Hegel de los textos de Reinhold, Eschenmayer, Bardili, Fichte, Jacobi y Kant. No se ha pretendido, aunque hubiera sido deseable, hacer un comentario extenso al texto.

Por otra parte, se han incluido algunas de las variantes que recoge la edición crítica, no indicándose especialmente la elección, no tratándose de elementos que influyan en la traducción misma.

e) El Apéndice bibliográfico ha sido revisado y puesto al día.

Esta versión de la *Diferencia* no sólo ha tenido un antecedente. La primera traducción se hace al francés, por M. Méry, en 1954, a partir de la edición de Lasson. La dificultad del texto hizo elegir al traductor la vía elegante de la perífrasis. Es una traducción, por lo demás, ricamente anotada y expresiva de un momento significativo en los estudios hegelianos, la época de Jean Wahl, de Hyppolite y del primer Marcuse. Recientemente ha aparecido en la misma editorial otra traducción que ignora casi totalmente el trabajo de Méry (*vid.* Bibliografía), de B. Gilson. La versión es más literal, remite a la edición crítica, acompaña una antología de textos de las *Contribuciones* (inexplicablemente traducido el título como *Eléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXᵉ siècle*) y el autor no explica demasiado bien en la introducción qué interés tiene traducir también como apéndice el artículo de Schelling sobre la relación entre la filosofía de la naturaleza y la filosofía en general, publicado en 1802, en el *Kritisches Journal der Philosophie*.

Modélicas desde todo punto de vista son las introducciones de Remo Bodei y de H.S. Harris a sus respectivas ediciones. Junto a la admiración obligada, han suscitado sin duda no poco la envidia en el autor de ésta. Valga decir, abusando de Hegel, que la contraposición absoluta es necesaria como un momento más del desarrollo.

Este trabajo está dedicado a D. Ramón Carande, sin cuya amistad y capacidad para suscitar en quienes le rodeaban la curiosidad intelectual por todo, no habría sido realizado nunca. Dos signos dis-

tinguían el impulso vital de D. Ramón: desconocía el aburrimiento absoluto que transmiten muchas veces los libros y transmitía mediante la palabra su entusiasmo por las cosas.

Con justicia debe reconocerse al profesor Félix Duque la coautoría de esta traducción. Su labor de corrección, la autoridad de sus comentarios y la fecundidad de sus sugerencias impregnan estas páginas haciendo de los errores que pueda haber en ellas responsabilidad exclusiva de quien, finalmente, firma esta traducción.

Por último, quisiéramos agradecer a Consuelo Varela el apoyo mostrado en la decisión de publicar este trabajo, a Carmen Olmedo la ayuda inestimable en la redacción de este texto y a Hans-Christian Lucas, del Hegel-Archiv de la Universidad de Bochum, a J. L. Villacañas de la Universidad de Murcia y a Manuel Barrios, compañero en *Er* y profesor de la Universidad de Sevilla el habernos proporcionado textos difícilmente accesibles. No olvidamos que, hace mucho tiempo, fue el profesor J.L. López quien despertó nuestro interés específico por los estudios hegelianos.

Juan Antonio Rodríguez Tous.
Sevilla, 1988.

el inmenso vigor de D. Ramón: desconocía el aburrimiento,
que transmiten muchas veces los libros y transmitía adentro
y ahora su entusiasmo por las cosas.
justicia debe reconocerse al profesor Félix Duque la cuanto-
a traducción. Su labor de corrección, la autoridad de su co-
s y la fecundidad de sus sugerencias impregnan estas pági-
endo de los errores que pueda haber en ellas responsabilidad
a de quien, finalmente, firma esta traducción.
ltimo, quisiéramos agradecer a Consuelo Varela el apoyo
o en la decisión de publicar este trabajo, a Carmen Olivero
inestimable en la redacción de este texto y a Hans-Christian
el Hegel-Archiv de la Universidad de Bochum, a J. L. Villa-
la Universidad de Murcia y a Manuel Barrios, compañero,
profesor de la Universidad de Sevilla el haberme proporcio-
tos difícilmente accesibles. No olvidamos que, hace mucho
fue el profesor J. L. López quien despertó nuestro interés es-
por los estudios hegelianos.

Juan Antonio Rodríguez Tous
Sevilla, 1998

Georg Wilhelm Hegel

Diferencia entre el sistema de filosofía
de Fichte y el de Schelling en referencia
al primer cuaderno de las
Contribuciones para una visión de conjunto
más clara del estado de la filosofía
en los inicios del siglo XIX, de Reinhold

Por Georg Wilhelm Hegel, doctor en sabiduría profana.
Jena, en la librería académica de Seidler, 1801

ADVERTENCIA PRELIMINAR

En las escasas manifestaciones públicas donde se advierte alguna noción de la Diferencia del sistema de la filosofía fichteano y schellinguiano, brilla más el esfuerzo encaminado a eludir esta diversidad o a ocultarla que a tomar clara conciencia de la misma. Ni el modo de ver inmediato que [tienen] ambos sistemas, tal como éstos se ofrecen al público, ni, por lo demás, la respuesta de Schelling a las objeciones idealistas de Eschenmayer contra la Filosofía de la Naturaleza han mostrado con claridad dicha diferencia. Más bien al contrario; Reinhold, por ejemplo, tiene tan poca idea acerca de este asunto que la [supuesta] identidad plena de ambos sistemas, aceptada ahora como cosa notoria, le ha impedido incluso ponerse en el punto de vista propio del sistema schellinguiano. Este desvarío reinholdiano, más que la inminente —o, más bien, tan anunciada ya como acontecida— «revolución de la filosofía por su reducción a lógica», es el pretexto para el tratado siguiente.

La filosofía *kantiana* se encontraba en tal estado de necesidad que precisaba distinguir entre su espíritu y la letra, y que el Principio especulativo puro fuera entresacado del resto, o sea, de lo perteneciente a la reflexión razonadora o utilizable en su favor.

Esta filosofía es auténtico idealismo en el principio de deducción de las categorías, siendo este principio lo que Fichte entresacó de ella, en forma pura y rigurosa, llamándolo el espíritu de la filosofía kantiana. El que las cosas en sí —mediante lo cual no es expresada objetivamente sino la forma vacía de la contraposición— hayan sido hipostasiadas de nuevo y puestas como objetividad absoluta (igual que las «cosas» definidas por el dogmático), el que las categorías mismas se hayan visto reducidas, por una parte, a muertas e inertes secciones de la inteligencia y, por otra, a principios supremos mediante los cuales podría aniquilarse la expresión en la que el Absoluto se profiere, como por ejemplo la Substancia de Spinoza (de modo que, como siempre, el raciocinar negativo se instalaría en el lugar que ocupa el filosofar, anque ahora más pretenciosamente, bajo el nombre de filosofía crítica), son circunstancias que atañen, a lo sumo, a la forma de la Deducción kantiana de las categorías, no a su Principio o espíritu, de modo que si no conserváramos ninguna otra parte de la filosofía de Kant sino ésta, aquella transformación | sería casi inconcebible. En esa deducción de las formas del entendimiento, la identidad de sujeto y Objeto, el Principio de la especulación está expresado allí del modo más preciso; es la razón la que ha apadrinado esta teoría del entendimiento. Por el contrario, cuando Kant hace de esta misma identidad, en tanto razón, un objeto de la reflexión filosófica, la identidad desaparece de sí misma; antes, el entendimiento había sido tratado racionalmente; ahora, es la razón la tratada con el entendimiento. Aquí se ve claramente en qué nivel degradado había sido aprehendida la identidad de sujeto y Objeto. La identidad de sujeto y Objeto se limita a doce o quizá sólo a nueve actividades puras del pensar —puesto que, en verdad, la modalidad no aporta determinación objetiva alguna; en ella subsiste esencialmente la no-identidad de sujeto y Objeto—. Fuera de las determinaciones objetivas efectuadas por las categorías resta un gigantesco reino empírico, el de la sensibilidad y la percepción, una aposterioridad absoluta para la cual no se señala aprioridad alguna, a no ser cierta máxima subjetiva del Juicio reflexionante; esto quiere decir que la no-identidad es elevada a principio absoluto. No podía ser de otro modo, ya que la identidad, esto es, lo racional, había sido separada de la idea, o sea, del producto de la razón, y contrapuesta absolutamente al ser; ya que la razón había sido expuesta como facultad práctica, no como identidad absoluta, sino en infinita con-

traposición, o sea, como facultad de la pura unidad-del-entendimiento, que es como el pensar finito, esto es, el entendimiento, tiene que concebir dicha contraposición. De todo ello brota el conflictivo resultado de que si para el entendimiento no hay determinaciones objetivas absolutas, para la razón, por el contrario, sí las hay.

El pensar puro de sí mismo, la identidad de sujeto y Objeto, es en la forma Yo=Yo el Principio del sistema fichteano, y ateniéndose sólo a este Principio, como en la filosofía de Kant al principio trascendental que fundaba la deducción de las categorías, se tiene, formulándolo con audacia, el Principio genuino de la especulación. Mas, así como la especulación sale del concepto que ella, por sí misma, había establecido y se forma hasta llegar a sistema, así también se abandona y abandona su Principio y no retorna a él. La especulación entrega la razón al entendimiento y pasa a [ser] la cadena de finitudes de la conciencia, sin reconstruirse de nuevo en identidad y en verdadera infinitud. El Principio mismo, la in-
6 tuición trascendental, mantiene así la situación torcida de un algo contrapuesto frente a la multiplicidad deducida de él mismo. Lo absoluto del sistema se muestra en la forma de su aparición fenoménica, aprehendida por la reflexión filosófica, y esta determinidad que le es dada por la reflexión, o sea, la finitud y la contraposición, no es retirada; el Principio, el sujeto-Objeto se deja ver
7 como un sujeto-Objeto | subjetivo. De ahí que lo que se deduzca de él mantenga la forma de una condición de la conciencia pura, del Yo=Yo, y la conciencia pura misma la forma de algo determinado por una infinitud objetiva, por el progreso temporal *in infinitum*, allí donde se pierde la intuición trascendental y donde el Yo no se constituye en absoluta autointuición, donde el Yo=Yo, en suma, se transforma en el Principio de que «Yo debo ser igual a Yo». La razón, puesta en contraposición absoluta y, de este modo, despotenciada como entendimiento, llega a ser Principio de las figuras que el Absoluto tiene que darse a sí mismo y de las ciencias de aquéllas.

Estas dos facetas del sistema de Fichte (por una parte se posibilitaría la filosofía estableciendo de modo puro el concepto de razón y de especulación; por otra parte, razón y conciencia pura serían puestas como una sola cosa, elevándose a Principio la razón aprehendida en una figura finita) tienen que diferenciarse, tienen que mostrarse como interna necesidad de la cosa misma. La oca-

[DE LAS] FORMAS VARIAS QUE SE DAN EN EL FILOSOFAR ACTUAL

Visión histórica de conjunto de los sistemas filosóficos

Una época que ha dejado tras de sí una multitud tal de sistemas filosóficos, [contemplándolos] como cosa del pasado, parece que debiera acabar en esa especie de indiferencia a la que llega la vida cuando ha ensayado ya casi todas las formas; la tendencia hacia la totalidad se exterioriza aún como una tendencia hacia la completud de conocimientos cuando la individualidad osificada no se arriesga ya más en la vida; esta individualidad intenta procurarse la apariencia de lo que ella no es mediante la multiplicidad de lo que posee. Transformando la ciencia en un mero tener conocimiento de cosas, la individualidad le impide la participación viviente, que la ciencia reclama, y la mantiene alejada, dándole una figura puramente objetiva, con lo que ella misma se mantiene incólume en su voluntariosa particularidad, negándose a sí misma todas sus aspiraciones de elevarse a la universalidad. Nada hay más atractivo para esta forma de indiferencia, una vez que, por ansia de novedades, sale de sí misma, que el dar nombre a la filosofía recién configurada (del mismo modo, dándoles nombre, proclamó Adán su dominio sobre los animales), afirmando así su domi-

nio sobre ella mediante el hallazgo de una denominación. De este modo, se la traspone al rango de conocimientos; a los conocimientos atañen objetos ajenos; si por saber filosofía se entiende sólo tener algún conocimiento, hay que decir que, en él, la totalidad del interior no se ha movido, la neutralidad ha afirmado perfectamente su libertad.

Ningún sistema filosófico puede evitar una acogida semejante; todo sistema es apto para ser abordado históricamente. Del mismo modo que toda forma viviente pertenece a la aparición fenoménica, también una filosofía, al hacer aparición, se entrega a esa potencia que puede transformar el sistema en una opinión muerta, y ya desde su comienzo, en un pasado. El espíritu viviente, que habita en una filosofía requiere, para desvelarse, ser alumbrado por un espíritu de igual estirpe; ante el comportamiento histórico, que proviene de un interés cualquiera por tener conocimiento de opiniones, el espíritu se insinúa fenómeno extraño, sin revelar su interior. Es posible que le dé igual su contribución al aumento de la colección superflua de momias y el cúmulo general de contingencias, pues el espíritu mismo se le ha ido de las manos a la avidez de novedades, que se dedica a amontonar conocimientos. Un sistema filosófico tal se atiene firmemente a su punto de vista neu-
10 tro, contra la verdad, | y conserva su independencia lo mismo para aceptar que para refutar opiniones, o para no decidirse; la única relación que puede establecer entre los sistemas filosóficos y él mismo es que ellos son opiniones, y que tales accidentes, no menos que las opiniones, nada pueden contra él; no ha reconocido que hay verdad.

Pero la historia de la filosofía gana una dimensión más provechosa cuando la tendencia al progreso científico se aplica a ella, en cuanto que ella, dice Reinhold, debe servir [«]para penetrar, más profundamente que hasta la fecha, en el espíritu de la filosofía, y también para propulsar los peculiares modos de ver de los predecesores acerca del fundamento de la realidad del Conocimiento humano mediante nuevos modos de ver; [...] sólo teniendo tal conocimiento de los intentos anteriores de resolver la tarea de la filosofía, podría tener finalmente éxito el intento, siempre que, por otra parte, fuese devuelto este logro a la Humanidad.[»] —Obsérvese que el fin que una investigación tal se propone está basado en una concepción de la filosofía entendida como una especie de artesanía que, mediante el descubrimiento constante de nuevas ma-

nipulaciones técnicas, no cesa de perfeccionarse; cada invención nueva presupone el tener conocimiento de manipulaciones técnicas ya utilizadas, y de sus fines; pero, después de todas las mejoras introducidas hasta la fecha, queda aún por resolver la tarea suprema, que Reinhold, al cabo, parece pensar del siguiente modo: que, en efecto, podría hallarse una última manipulación técnica de valor más universal [que otras], merced a la cual la obra se le daría hecha por sí misma a quien sólo desease tomar nota de ella. Si se tratase de semejante invento y, además, fuera la ciencia una obra muerta, fruto de habilidad ajena, fácilmente sería perfectible, como lo son las artes mecánicas; así, en cada época, los sistemas filosóficos aparecidos hasta ese momento sólo serían considerados meros ejercicios preparatorios debidos a grandes cabezas. Pero si el Absoluto y su aparición fenoménica, la razón, es eternamente uno y lo mismo —y así es, en efecto— entonces cada razón que se haya dirigido a sí misma y reconocido a sí misma ha producido una filosofía verdadera y ha resuelto la tarea que, igual que su solución, es siempre la misma. En la filosofía, la razón, que se reconoce a sí misma, sólo se ocupa de sí misma y, por tanto, su actividad y su obra entera descansan también en ella misma; de ahí que, atendiendo retrospectivamente a la esencia interna de la filosofía, no existen ni predecesores ni sucesores.

Aún menos que en los perfeccionamientos constantes la cuestión está en los *modos peculiares de ver* la filosofía. ¿Cómo va a ser lo racional algo peculiar? Lo peculiar de una filosofía, precisamente por serle peculiar, sólo puede pertenecer a la forma del sistema, no a la esencia de la filosofía. Si algo peculiar constituyera efectivamente la esencia de una filosofía, eso no sería ya, entonces, filosofía alguna; y aunque un sistema declare como esencia suya una cosa peculiar | bien podría haber surgido este sistema, 11 a pesar de ello, de una genuina especulación, sólo que fracasada en el intento de proferirse en la forma de una ciencia. Quien está atrapado por una peculiaridad no ve más que peculiaridades en las demás cosas; cuando, en la esencia de la filosofía, se hace sitio a modos peculiares de ver y se ve como una peculiar filosofía aquello a lo que se ha dedicado uno últimamente, como es el caso de Reinhold, es desde luego posible exponer y resolver, coleccionando en general todos los tipos anteriores, el problema de la filosofía tomando en cuenta sólo las peculiaridades y los ejercicios previos —como hace Reinhold— y preparar y provocar así el intento

que conduzca al éxito (aunque avistemos la costa de las Islas Afortunadas de la filosofía, a donde nos dirigimos, cubiertas de restos de navíos naufragados y sin un barco sano en sus radas, no nos está permitido renunciar al modo de ver teleológico). Y no otra cosa sino la peculiaridad de la forma habría de explicar por qué Fichte pudo decir de Spinoza que éste no podía tener fe en su filosofía, ni tenido tampoco la plena y viviente seguridad interna —y hasta cabría dudar de que los antiguos hayan pensado con conciencia la tarea de la filosofía.

Si la peculiaridad de la forma del sistema propio [de un filósofo como Fichte], la esténica [vigorosa] disposición de la misma, produce aquí una exteriorización tal, la peculiaridad de la filosofía de Reinhold consiste, por el contrario, en la tendencia a profundizar y justificar, tendencia que se afana trabajosamente con peculiares modos de ver filosóficos y con el laboreo histórico en torno a ellas. El amor y la fe en la verdad han ascendido a una altura tan pura y vertiginosa que Reinhold, con la intención de profundizar y fundamentar el acceso al templo, edifica un atrio espacioso donde su filosofía, para ahorrarse el acceso, se afana tanto tiempo con el analizar, el metodizar y el contar cuentos que, al cabo, se consuela de su incapacidad para la filosofía diciéndose que los audaces intentos de los demás no eran sino ejercicios previos o divagaciones del espíritu.

La esencia de la filosofía no tiene justamente suelo para las peculiaridades, y para acceder a ella es preciso, si «cuerpo» expresa la suma de las peculiaridades, lanzarse a ella *à corps perdu;* pues la razón, que constata cómo la conciencia está atrapada en particularidades, sólo llega a la especulación filosófica elevándose a sí misma y al Absoluto, que al mismo tiempo llega a ser su objeto; la razón no arriesga en ello sino las finitudes de la conciencia y, para superarlas y construir el Absoluto en la conciencia, se eleva
12 a la especulación y | ase su propia fundamentación en sí misma en la falta de fundamento de las limitaciones y peculiaridades. Puesto que la especulación es la actividad de la razón una y universal dirigida a sí misma, en lugar de ver en los sistemas filosóficos de las diversas épocas y cabezas tan sólo diversos estilos y modos de ver puramente peculiares, no bien haya liberado su propio modo de ver de contingencias y limitaciones, tiene que encontrarse a sí misma a través de las formas particulares; de lo contrario, hallará una multiplicidad simple de conceptos y opiniones propios del enten-

dimiento, y una tal multiplicidad no es filosofía alguna. Lo verdaderamente peculiar de una filosofía es la interesante individualidad en la cual la razón se ha organizado en una figura, a partir del instrumental de construcción de una época particular; la razón especulativa particular encuentra allí espíritu de su espíritu, carne de su carne, se intuye a sí misma en ello como una y la misma cosa, y como un ser vivo distinto. Cada filosofía está acabada en sí misma y tiene, igual que una genuina obra de arte, la totalidad en sí. Del mismo modo que Rafael y Shakespeare no habrían tenido, si las hubieran conocido, por meros ejercicios previos las obras de Apeles y Sófocles, sino más bien como una fuerza espiritual afín, así tampoco puede la razón advertir en las configuraciones anteriores de ella misma solamente unos útiles ejercicios previos; y cuando un Virgilio no vio en Homero sino un ejercicio previo a él mismo y a su época refinada, su obra misma no ha quedado al respecto sino como un ejercicio de imitación.

Estado de necesidad de la filosofía

Consideremos más de cerca la forma que una filosofía comporta; veremos cómo, por una parte, ha surgido de la viviente originalidad del espíritu que, en ella [en la filosofía], por su propio medio [el espíritu], ha restablecido y conformado en su autoactividad la armonía desgarrada; y veremos cómo, por otra, brota de la forma particular que la escisión comporta, de la cual brota el sistema. La escisión es la fuente *del estado de necesidad de la filosofía* y, en tanto formación cultural de la época, el aspecto no libre, el aspecto dado de la figura. En la formación cultural se ha aislado del Absoluto aquello que es aparición fenoménica del Absoluto, y se ha fijado asimismo como cosa independiente. Pero, al mismo tiempo, la aparición fenoménica no puede renegar de su origen y, partiendo de allí, tiene que afanarse por constituir la multiplicidad de sus limitaciones como un todo. La fuerza del limitar, el entendimiento, añade a su edificio, que él sitúa entre el hombre y lo Absoluto, todo | 13 lo valioso y sagrado para el hombre, lo consolida mediante todas las potencias de la naturaleza y de los talentos y lo extiende al infinito; ahí es donde hay que encontrar la entera totalidad de las limitaciones, pero no a lo Absoluto mismo; perdido en las partes, el Absoluto impulsa al entendimiento a su

desarrollo infinito de la multiplicidad; mas, al aspirar éste a expandirse hasta lo Absoluto, no hace más que producirse a sí mismo sin cesar, con lo que se mofa de sí mismo. La razón sólo alcanza el Absoluto cuando se evade de esta múltiple esencia fragmentada; cuanto más sólido y deslumbrante es el edificio construido por el entendimiento, tanto más inquieto se mostrará el esfuerzo [propio] de la vida, atrapado allí, como un fragmento, por escaparse de él y salir a la libertad; en cuanto que ese esfuerzo se dibuja a lo lejos como razón, queda al mismo tiempo aniquilada la totalidad de las limitaciones, queda referido al Absoluto en esta aniquilación y, a la vez, es concebido y puesto, por ende, como mera aparición fenoménica; la escisión entre lo Absoluto y la totalidad de las limitaciones ha desaparecido.

En el poner absoluto, el entendimiento imita a la razón y, de esta forma, se da incluso a sí mismo la apariencia de razón, aunque los [términos] puestos estén en sí contrapuestos y sean, por tanto, finitos. El entendimiento hace esto con mucha mayor claridad cuando fija y transforma el acto racional de negar en un producto; lo infinito, en cuanto contrapuesto a lo finito, es un tal término racional, puesto por el entendimiento; de por sí expresa, en cuanto racional, únicamente el acto de negar lo finito. Al fijarlo, el entendimiento lo contrapone absolutamente a lo finito; y la reflexión, que se había elevado hasta la razón al asumir lo finito, se ha rebajado así, de nuevo, hasta hacerse entendimiento, al fijar en la contraposición el hacer de la razón; y encima tiene la pretensión de ser, incluso en esta recaída, racional. —La formación cultural de diversas épocas ha establecido, bajo distintas formas, tales cosas contrapuestas, diciendo que valdrían como productos racionales y como absolutos, y el entendimiento se ha afanado trabajosamente en ellas. Las oposiciones —que, por lo demás, eran relevantes aún bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., en esferas restringidas de variado tipo y de las que, en sí, pendía todo el peso de los intereses humanos— con el progreso en la formación cultural han pasado, respecto al concepto universal, a [tomar] la forma de oposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, o sea, oposiciones entre absoluta subjetividad y absoluta objetividad.

El único interés de la razón es asumir dichas oposiciones así fijadas; significa que ella se ponga en general frente a la contrapo-

sición y la limitación, pues la necesaria escisión es sólo *un* factor de la vida que se conforma contraponiéndose eternamente, y sólo mediante el restablecimiento que parte de la división suprema | es 14
posible la totalidad en la vivacidad suprema. Sin embargo, la razón se pone en contra de la fijación absoluta de la escisión que realiza el entendimiento, y ello tanto más cuanto que los [términos] contrapuestos absolutamente han surgido incluso de la razón.

Cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las oposiciones perdido su viva referencia mutua e interacción y ganado independencia, surge entonces el estado de necesidad de la filosofía; en ese sentido, se trata de algo contingente; pero, ante la escisión ya dada, es el intento necesario de asumir la contraposición, convertida ya en cosa fija, entre subjetividad y objetividad, y de concebir como un acto-de-devenir el [hecho de] que el mundo real y el mundo intelectivo devengan, así como concebir como un acto de producir el [hecho de] que el ser del mundo se entienda como productos. En la actividad infinita del devenir y el producir, la razón ha unificado lo que estaba separado y depuesto la escisión absoluta a escisión relativa, condicionada por la identidad originaria. —Es contingente cuándo, cómo y en qué forma surgen dichas autorreproducciones de la razón como filosofías. Esta contingencia ha de ser concebida partiendo de que el Absoluto se pone como una totalidad objetiva; la contingencia es una contingencia en el tiempo, en la medida en que la objetividad de lo Absoluto aparece como un proceso en el tiempo; pero, en la medida en que se muestra como una coexistencia en el espacio, la escisión es climática, esto es, cae hacia el Noroeste [la Francia cartesiana] en forma de reflexión fijada, como un mundo de esencia pensada y pensante opuesto a un mundo de realidad.

Cuanto más se extiende la formación cultural, cuanto más variado se hace el desarrollo de las exteriorizaciones de la vida, en las que puede entrelazarse la escisión, tanto mayor llega a ser su potencia, tanto más firme su santidad climática y tanto más ajenos al todo de la formación cultural y más irrelevantes se hacen los esfuerzos de la vida por hacer nacer de nuevo la armonía. Tales esfuerzos, pocos con respecto al todo: los habidos en dirección a la formación cultural moderna y las bellas configuraciones del pasado o del extranjero —intentos de mayor relevancia— sólo han podido suscitar esa atención cuya posibilidad resta aún cuando no

puede ser entendida la más profunda referencia, la referencia seria de un arte viviente [respecto al todo]; alejando de la formación cultural el sistema entero de las relaciones de la vida se ha perdido el concepto de su conexión omniabarcante, y se ha pasado al concepto, bien de la superstición, o bien de un juego entretenido. La perfección estética suprema —tal como se da a sí misma forma en una religión determinada, en la cual se eleva el hombre por encima de toda escisión, viendo cómo la libertad del sujeto y la necesidad del Objeto desaparecen en el Reino de la Gracia— no ha podido ser eficaz más que hasta un cierto nivel de formación cultu-
15 ral y de un modo general, o en el pueblo llano. | La cultura, en su progreso, se ha escindido de ella, y la ha situado *junto* a sí o a la inversa, se ha situado *junto* a ella, y ambas han medrado, una junto a la otra, en medio de cierta paz, ya que el entendimiento ha llegado a estar seguro de sí mismo, de tal manera que ambas se dividen en dominios absolutamente separados, sin que a ninguno de los dos le importe lo que acontece en el otro.

Pero el entendimiento puede ser, con igual inmediatez, atacado en su propio terreno por la razón, y los intentos de aniquilar mediante la reflexión la escisión y, por añadidura, su absolutidad, ciertamente pueden ser entendidos; por esta causa, la escisión, al sentirse agredida, se ha vuelto furiosa y llena de odio contra la razón, y ello hasta que el reino del entendimiento ha alcanzado potencia suficiente para mantenerse con seguridad ante la razón. —Así como suele decirse de la virtud que el mejor testimonio de su realidad es la apariencia de virtud que adopta la hipocresía, así también es incapaz el entendimiento de defenderse de la razón y busca, para combatir el sentimiento de falta de consistencia interna y el secreto temor que tortura a todo lo limitado, salvaguardarse tras la apariencia de razón, con lo cual disimula sus particularidades; el desprecio hacia la razón se muestra con más fuerza cuando lo que tiene un valor limitado se vanagloria de su magisterio sobre la filosofía y de su amistad con ella, y no despreciando e insultando abiertamente. La filosofía tiene que romper los lazos de amistad con tales falsos intentos que, preciándose deslealmente de la aniquilación de las particularidades, provienen de la limitación y que, para salvar y asegurar tales limitaciones, aplican la filosofía como medio.

En la lucha del entendimiento con la razón, aquél se fortalece sólo en la medida en que ésta renuncia a sí misma; el éxito en la

lucha, por tanto, depende de ella misma y de la autenticidad con que sienta el estado de necesidad, dirigido al restablecimiento de la totalidad, estado del cual proviene la razón.

El estado de necesidad de la filosofía puede expresarse como su presuposición en el caso de que la filosofía, que se inicia consigo misma, deba hacerse una especie de antesala (se ha hablado en nuestro tiempo mucho de una presuposición absoluta). Lo que se llama presuposición de la filosofía no es sino el estado de necesidad, [pero] proferido, manifiesto. De ahí que, como el estado de necesidad está puesto para la reflexión, tenga que haber dos presuposiciones.

Una es lo Absoluto mismo; él es la meta, lo que es buscado; está ya presente, pues de otro modo, ¿cómo podría ser lo buscado? La razón sólo lo produce al liberar a la conciencia de las limitaciones, y este asumir las limitaciones está condicionado por la presupuesta ilimitabilidad.

La otra presuposición sería la emergencia de la conciencia a partir de la totalidad, la escisión en ser y no-ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud. Para el punto de vista de la escisión, la síntesis absoluta es un más allá, lo indeterminado e informe que se contrapone | a sus determinaciones; el Absoluto es la noche, y 16
la luz más joven que la noche; y la diferencia entre ambas, así como la emergencia de la luz a partir de la noche, una Diferencia absoluta; la nada es lo primero, de donde brota todo ser, toda la multiplicidad de lo finito. Pero la tarea de la filosofía consiste en unificar estas presuposiciones, en poner el ser en el no-ser: como devenir; la escisión en lo Absoluto: como aparición fenoménica; lo finito en lo infinito: como vida.

Pero es desatinado expresar el estado de necesidad de la filosofía como una presuposición de la misma; pues, de este modo, el estado de necesidad obtendría forma de reflexión; esta forma de reflexión hace su aparición como proposiciones contradictorias, lo cual se tratará más abajo. Cabe exigir a las proposiciones que se justifiquen; pero la justificación de estas proposiciones, en cuanto presuposiciones, no debe ser aún la filosofía misma, de modo que el profundizar y el fundamentar son [algo que va] antes y fuera de la filosofía.

La reflexión como instrumento del filosofar

La forma que obtendría el estado de necesidad de la filosofía, si hubiera que expresarla como presuposición, da la transición del estado de necesidad de la filosofía *al instrumento del filosofar*, [o sea de] *la reflexión* como razón. Esta es la tarea de la filosofía: que el Absoluto debe ser construido para la conciencia; pero, al ser tanto el producir como los productos de la reflexión meras limitaciones, hay aquí una contradicción. El Absoluto debe reflejarse, ser puesto, pero, por ende, de este modo no ha sido puesto, sino que ha sido asumido, pues en tanto que es algo puesto, se lo limitó. La mediación de esta contradicción es la reflexión filosófica. Ante todo, hay que mostrar en qué grado sea capaz la reflexión de captar el Absoluto y que ésta, en su cometido como especulación, lleva aparejada la posibilidad y la necesidad de ser sintetizada con la intuición absoluta y de ser, subjetivamente, para sí, tan completa como lo es su producto, el Absoluto construido en la conciencia que, a la vez, ha de ser consciente y carente de conciencia.

La reflexión aislada, como poner de contrapuestos, sería un asumir el Absoluto, es la facultad del ser y de la limitación; pero
17 la reflexión, | en tanto que razón, tiene referencia al Absoluto, y sólo es razón a través de dicha referencia; la reflexión, en esta medida, se aniquila a sí misma, y también a todo ser y a todo lo limitado, en tanto lo refiere a lo Absoluto; pero, a la vez, mediante su referencia al Absoluto, lo limitado tiene consistencia.

La razón se expone como fuerza del Absoluto negativo, y por ende como absoluto negar y, a la vez, como fuerza del poner de la totalidad contrapuesta objetiva y subjetiva. De un golpe, la razón eleva al entendimiento sobre sí mismo y lo empuja hacia un todo de la misma especie; lo seduce a producir una totalidad objetiva. Cada ser, ya que está puesto, es un contrapuesto, condicionado y condicionante; el entendimiento completa estas limitaciones suyas mediante el poner como condiciones las limitaciones contrapuestas; éstas están necesitadas de este mismo completamiento y la tarea del entendimiento se amplía hasta el [completamiento] infinito. De este modo, la reflexión parece ser algo propio del entendimiento, pero esta guía dirigida a la totalidad de la necesidad es la participación y la oculta eficacia de la razón; en tanto la razón quita los límites al entendimiento, éste y su mundo ob-

jetivo hallarán su ocaso en la riqueza infinita; pues cada ser que el entendimiento produce es un ser determinado, y lo determinado tiene ante sí y tras de sí un algo indeterminado, y la multiplicidad del ser yace así entre dos noches, inconsistente; esta multiplicidad descansa sobre la nada, pues lo indeterminado es nada para el entendimiento y en nada acaba. El amor propio del entendimiento es capaz de permitir la consistencia, unidos entre sí, en una contraposición no unificada, de lo determinado y lo indeterminado, de la finitud y la infinitud propuesta como tarea, y de mantener firmemente enfrentado el ser al igualmente necesario no-ser. Ya que su esencia se encamina a una completa determinación y aunque lo que en él está determinado se ve limitado inmediatamente por un indeterminado, su poner y su determinar no cumplen nunca la tarea; en el poner y el determinar mismo ya acontecidos yace un no-poner y un indeterminado, luego se trata de nuevo y siempre de la tarea misma de poner y determinar. —Cuando el entendimiento fija estos contrapuestos, lo finito y lo infinito, de modo que ambos permanezcan como contrapuestos uno a otro, se destruye entonces, pues la contraposición de lo finito e infinito significa que en la medida en que uno de ellos esté puesto, el otro es asumido [en aquél]. En cuanto la razón se da cuenta de esto, ha asumido al entendimiento mismo, y el poner del entendimiento se le aparece como un no-poner, y sus productos como negaciones. Este aniquilar, o el puro poner sin contraponer de la razón sería, cuando la razón está contrapuesta a la infinitud objetiva, la infinitud subjetiva, el reino de la libertad contrapuesto al mundo objetivo; y ya que dicho reino, en esta misma forma, está él mismo condicionado y contrapuesto, la razón tiene que, para asumir absolutamente la contraposición, aniquilarlo también en su | subsistencia; aniquila a ambos, al unificarlos, pues sólo son 18
porque no están unificados. Ambos tienen consistencia a la vez en esta unificación; por consiguiente, lo contrapuesto y, por tanto, lo limitado, es referido con esto al Absoluto. Lo contrapuesto tiene consistencia, pero no para sí, sino en tanto está puesto en el Absoluto, es decir, puesto como identidad; lo limitado, en tanto pertenece a una de las totalidades contrapuestas y, por eso, relativas, es o bien necesario o bien libre; en tanto pertenece a la síntesis de ambos, su limitación cesa y él es libre y necesario a la vez, consciente y carente de conciencia. Esta identidad consciente de lo finito y lo infinito, la unificación de ambos mundos, del mun-

do sensible y el inteligible, del necesario y del libre en la conciencia, es *Saber*. La reflexión como facultad de lo finito y lo infinito que se contrapone a ella están sintetizados en la razón, cuya infinitud capta en sí lo finito.

En la medida en que la reflexión hace de sí misma su propio objeto, es su ley suprema —dada por la razón y mediante la cual se convierte en razón— su propia aniquilación; como ocurre con todo, sólo tiene consistencia en tanto está en el Absoluto, pero como reflexión está contrapuesta a él. Esto significa que, para tener consistencia, tiene que darse a sí la ley de autodestrucción. La ley inmanente, mediante la cual se constituiría de modo absoluto a partir de su propia fuerza, sería la ley de contradicción, es decir, que su ser-puesto sea y permanezca; por medio de esto, la reflexión fijaba sus productos como contrapuestos absolutamente al Absoluto y hacía de sí ley eterna el seguir siendo entendimiento y no llegar a ser razón, y mantener firmemente en su obra lo que, en contraposición al Absoluto, no es nada; y que, como limitado, está contrapuesto al Absoluto.

Así como la razón se convierte en algo propio del entendimiento y su infinitud viene a ser una infinitud subjetiva cuando está puesta en una contraposición, así la forma, que expresa el reflexionar como pensamiento, es capaz precisamente de esta ambigüedad e impropiedad. Si el pensar no está puesto como la actividad absoluta de la razón misma, para la que, sencillamente, no hay contraposición alguna, sino que es tenido por un reflexionar más puro, esto es, un reflexionar donde simplemente se abstrae la contraposición, entonces dicho pensar abstrayente no podrá siquiera salir del entendimiento para llegar a la lógica, que la razón debe concebir en sí misma, ni aún menos a la filosofía. La esencia o el carácter interno del pensar en tanto pensar es puesta por Reinhold como la infinita repetibilidad de uno y justamente lo mismo como uno y justamente lo mismo en uno y justamente lo mismo mediante uno y justamente lo mismo, es decir, como identidad; este aparente carácter de identidad podría inducirnos a ver en este pensar la razón. Pero por la oposición del mismo: a) contra una aplicación del pensar y b) contra una materialidad absoluta, está claro que este pensar no es la identidad absoluta, la identidad de sujeto y Objeto que asume a ambos en su contraposición y los
19 contiene, sino una identidad *pura*, | es decir, surgida por abstracción y condicionada por la contraposición: el concepto del enten-

dimiento de la unidad abstracta, uno solo de los contrapuestos fijados. Reinhold hace notar que el error de toda la filosofía anterior está en la costumbre, tan ampliamente extendida y tan profundamente arraigada en los filósofos de nuestro tiempo, de representar el pensar en general y su aplicación como algo meramente subjetivo. —Si se procediese con honesto rigor en lo tocante a la identidad y no-subjetividad de este pensar, Reinhold no podría siquiera establecer diferencia alguna entre pensar y aplicación del pensar; si el pensar es verdadera identidad y no algo subjetivo, ¿de dónde vendría, pues, aquello diferenciado del pensar, una aplicación, por no hablar siquiera de la materia que se postula en apoyo de la aplicación? Si el método analítico trata de una actividad, entonces ésta tendrá que aparecérsele —porque debe ser analizada— como una actividad sintética, y por este analizar surgen, desde ahora, los miembros de la unidad y una multiplicidad contrapuesta a ella. Aquello que el análisis expone como unidad se llama «subjetivo», y el pensar es caracterizado como una unidad de esta clase, contrapuesta a lo múltiple, como una unidad abstracta; de este modo, el pensar es algo puramente limitado; y su actividad, una aplicación reglamentada, conforme a ley, sobre una materia por lo demás palpable, una aplicación que, en fin, no puede abrirse paso hasta el saber.

Sólo en tanto la reflexión refiera al Absoluto es razón, y su acción es un saber; a través de esta referencia echa a perder su obra, sin embargo, y sólo la referencia tiene consistencia y es la única realidad del conocimiento; por esta causa, no existe otra verdad de la reflexión aislada, del pensar puro, que la de la aniquilación de aquélla. Pero, ya que en el filosofar, el Absoluto es producido por la reflexión para la conciencia, el Absoluto llega a ser, por ello, una totalidad objetiva, un todo de saber, una organización de conocimientos; en esta organización cada parte es, a la vez, el todo, pues ella tiene consistencia en tanto se refiere al Absoluto; como parte que tiene a otras partes fuera de sí, es y sólo por las otras es. Aislada como limitación, ella es defectuosa, y sólo tiene sentido y significado mediante su conexión con el todo. Por eso no cabe hablar de conceptos singulares para sí, de conocimientos singulares como [si fuesen] saber. Puede haber multitud de conocimientos empíricos singulares; como saber de la experiencia, muestran su justificación en la experiencia, esto es, en la identidad de concepto y ser, de sujeto y Objeto; y precisamente no son un

saber científico porque tienen su justificación en una identidad limitada y relativa, y porque ni buscan su legitimación como partes necesarias de un todo de conocimientos organizado en la conciencia, ni aún menos reconoce la especulación en ellas la identidad absoluta, la referencia al Absoluto.

20 *Relación de la especulación con el sano sentido común*

También lo racional, lo que sabe el sedicente sano sentido común son, asimismo, singularidades extraídas del Absoluto, [y llevadas a] la conciencia, puntos luminosos que, para sí, se elevan de la noche de la totalidad y ayudan al hombre a conducirse racionalmente en la vida, puntos de vista correctos de los que parte y a los que vuelve.

Efectivamente, el hombre tiene confianza en su verdad [de aquéllos] porque siente que el Absoluto le acompaña, y sólo esto les da sentido. Basta que tomemos estas verdades del sentido común, que las aísla como un mero algo propio del entendimiento, como conocimientos en general, tal como son en sí mismas, para que aparezcan como torcidas y medias verdades. La reflexión puede hacer caer en el error al sentido común; y como éste último se entromete en la reflexión, así pretende que lo que enuncia como proposición para la reflexión valga de por sí como saber, como conocimiento; el sano sentido común ha renunciado a su fuerza, esto es, a sus máximas, porque se amparaban en un oscuro sentimiento de que la totalidad se halla presente en él, y sólo contrarresta a la versátil reflexión con dicho sentimiento. Bien es verdad que el sano sentido común habla en favor de la reflexión, pero sus máximas no incluyen, para la conciencia, su referencia a la totalidad absoluta, sino que ésta se queda en el interior, inexpresada; bien es verdad que la especulación entiende al sano sentido común, pero el sano sentido común no entiende el hacer de la especulación. Lo único que la especulación reconoce como realidad del conocimiento es el ser del conocimiento en la totalidad; todo lo determinado tiene para ella realidad y verdad sólo en referencia, conocida, al Absoluto. De ahí que la especulación descubra también el Absoluto en aquello que da fundamento a las máximas del sano sentido común; pero, ya que para ella el conocimiento sólo posee realidad si está en el Absoluto, lo conocido y lo sabido, tal como está for-

mulado para la reflexión (les da una forma determinada), queda aniquilado a la vez. Las identidades relativas del sano sentido común que, tal como aparecen, aspiran a la absolutidad en una forma limitada, llegan a ser contingencias para la reflexión filosófica. El sano sentido común no puede comprender que lo que para el conocimiento es inmediato, para la filosofía es, al mismo tiempo, una nada; pues el sano sentido común siente en sus verdades inmediatas sólo la referencia que éstas tienen al Absoluto, pero no separa este sentimiento de la aparición de ellas, que las hace ser meras limitaciones por la cual tienen consistencia y ser absoluto como tales, aunque desaparezcan ante la especulación.

Mas no sólo no entiende el sano sentido común a la especula- 21
ción, sino que tiene que odiarla incluso cuando tiene experiencia de ella y, si no se halla en la completa indiferencia de la seguridad, debe perseguirla y abominar de ella. Pues, así como para el sano sentido común la identidad de la esencia y lo contingente de sus máximas es absoluta y no es capaz de separar del Absoluto las limitaciones de la aparición fenoménica, así entonces aquello que separa en su conciencia está absolutamente contrapuesto y no puede, entonces, unificar en la conciencia lo que reconoce como limitado con lo ilimitado; son, desde luego, idénticos en ella, pero esta identidad es y sigue siendo algo interior, un sentimiento, algo desconocido e inexpresado. Así como él recuerda interiorizándose en lo limitado, y ello llega a ser puesto en la conciencia, así entonces para ésta lo ilimitado está absolutamente contrapuesto a lo limitado. Esta relación o referencia de la limitación *(Beschränkheit)* con el Absoluto, referencia en la cual sólo está presente la contraposición en la conciencia, mientras que, por el contrario, existe completa carencia de conciencia respecto a la identidad, se llama *Fe;* la Fe no expresa lo sintético del sentimiento y la intuición, sino que es una relación de la reflexión con el Absoluto; en esta relación, ciertamente, la reflexión es razón que se aniquila como aquello que separa y aquello que es separado, así como a sus productos —una conciencia individual— aunque mantenga aún la forma de la separación. La certeza inmediata de la Fe, de la que se ha hablado tanto como lo último y supremo de la conciencia, no es otra cosa sino la identidad misma, la razón que, empero, no se [re]conoce, antes bien, la acompaña la conciencia de la oposición. Pero la especulación eleva la identidad, que no era consciente para el sano sentido común, a la conciencia o constru-

ye en identidad consciente lo que en la conciencia del sentido común estaba contrapuesto necesariamente, y esta unificación de lo que estaba separado en la Fe es una atrocidad para ella. Ya que lo divino y lo sagrado sólo tienen consistencia como mero Objeto en la conciencia [del sano sentido común], únicamente advierte destrucción de lo divino en la contraposición asumida, en la identidad para la conciencia.

Pero, especialmente, lo que el común sentido advierte en aquellos sistemas filosóficos que satisfacen la exigencia de identidad consciente en una asunción de la escisión de este tipo, es aniquilación, por medio de la cual uno solo de los contrapuestos, especialmente si la formación cultural del tiempo lo ha fijado ya, es elevado a Absoluto y el otro es aniquilado. Bien es verdad que la especulación ha asumido aquí, como filosofía, la contraposición, pero como sistema ha elevado a Absoluto un algo limitado, según su forma notoria y habitual. El único aspecto que viene a cuento aquí, a saber, el especulativo, no está siquiera presente para el común sentido; desde este aspecto especulativo, lo limitado es por
22 completo diferente a como le aparece al común sentido; | a saber, porque ha sido elevado a Absoluto, deja ya de ser este [término] lo limitado. La materia del materialista o el Yo del idealista no es ya aquélla la materia muerta que tiene una vida como contraposición y formación cultural, ni éste la conciencia empírica que tiene que poner, fuera de sí, como algo limitado, algo infinito. Es propio de la filosofía el problema de sí el sistema ha purificado, en verdad, de toda finitud la aparición fenoménica, que el sistema elevaba a infinito, y de si la especulación (alejada todo lo posible del común sentido y de la fijación de contrapuestos por parte de éste) se ha sometido al destino de su tiempo: tener que poner absolutamente una sola forma del Absoluto, es decir, lo contrapuesto según su esencia. Cuando la especulación ha liberado efectivamente de toda forma de aparición fenoménica a lo finito que ella hacía infinito, lo primero que le extraña al común sentido, si es que éste no ignora por completo las necesidades especulativas, es, por lo demás, el nombre [de especulación]. Si las cosas finitas sólo elevan, de hecho, la especulación hasta lo infinito destruyéndolo —y la Materia, y el Yo, en tanto deben comprehender la totalidad, no son ya ni la Materia ni el Yo— falta entonces, es verdad, el último acto de la reflexión filosófica, esto es, la conciencia de su propia aniquilación, y cuando, de hecho, el Absoluto del sis-

tema, a despecho de esta aniquilación acontecida, ha seguido manteniendo una forma determinada, no se puede por menos que reconocer la genuina tendencia especulativa que, empero, el común sentido no entiende. Al no descubrir siquiera el principio filosófico: asumir la escisión, sino sólo el principio sistemático, y al darse cuenta que uno sólo de los contrapuestos se encuentra elevado al Absoluto y el otro aniquilado, el común sentido tenía aún una ventaja de su parte, respecto a la escisión: en él, lo mismo que en el sistema, está presente una contraposición absoluta, pero es el caso que poseía la *completud* de la contraposición, y esto le disgusta por partida doble. —Por lo demás, un sistema filosófico tal, al que se añade el defecto de elevar al Absoluto algo de algún modo contrapuesto, tiene todavía una ventaja y un mérito, además de su aspecto filosófico, ventaja y mérito que no sólo no concibe el común sentido, sino de las que tiene que abominar incluso: la ventaja de haber eliminado de golpe, mediante la elevación de un algo finito al Principio infinito la entera masa de finitudes que dependía de un Principio contrapuesto; y el mérito, desde el punto de vista de la formación cultural, de haber hecho tanto más dura la escisión y más fuerte la necesidad de la unificación en la totalidad.

La testarudez del sano sentido común en mantenerse seguro en la fuerza que le da su inercia y de mantener lo carente de conciencia en su contraposición y su pesantez originarias frente | a la 23
conciencia, y la materia frente a la Diferencia, la cual sólo atrae la luz para reconstruir la síntesis en una potencia superior exige, en verdad, bajo climas nórdicos, un período más largo de tiempo para superarse a sí mismo tan ampliamente que la materia atomística misma sea multiplicada y la inercia sea desplazada a su propio terreno, primero mediante la combinación y la descomposición particulares de aquélla, y por ende mediante la más grande multitud de átomos fijos engendrada; de modo que el sentido común desvaría cada vez más a menudo en su tendencia y saber cosas propias del entendimiento, hasta que llega a ser capaz de soportar la asunción de este extravío y de la contraposición misma.

Si lo único que aparece de la especulación para el sano sentido común es su aspecto aniquilador, entonces esta aniquilación de la que hablamos no se manifiesta tampoco en su entera extensión; si pudiese captar dicha extensión, no la tendría por enemiga suya, pues la especulación exige también en su síntesis suprema de lo consciente y lo carente de conciencia la aniquilación de la concien-

cia misma, de tal modo que la razón se hunde en su propio abismo y, por ende, su reflexionar la identidad absoluta, su saber y ella misma, y en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento raciocinante, que es el mediodía de la vida, pueden salir al encuentro uno y otra.

Principio (Princip) *de una filosofía en forma de un principio absoluto*

La filosofía llega a ser un sistema en cuanto es una totalidad de saber producida por la reflexión, un todo orgánico de conceptos cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón; aquél tiene que mostrar correctamente los contrapuestos de lo puesto por él, sus límites, fundamento y condición, pero la razón aúna [estos términos] contradictorios, los pone y asume a la vez. En el sistema, en tanto organización de proposiciones, puede darse el requisito de que en él el Absoluto, que está como fundamento de la reflexión, se presente asimismo en la forma de reflexión, [es decir] como principio supremo y absoluto. Un requisito como éste implica ya, en sí mismo, su inanidad; pues algo puesto por la reflexión, una proposición, es para sí un algo determinado y limitado, y está necesitado de otro para su fundamentación, y así hasta el infinito. Si el Absoluto es expresado en un principio válido por y para el pensar, cuya forma y materia sea igual, entonces, o bien la igualdad simple está puesta y es excluida la desigualdad de forma y materia, y el principio condicionado por esta desigualdad —en
24 este caso, la proposición | no es absoluta, sino deficiente, y sólo expresa un concepto del entendimiento, una abstracción— o bien la forma y la materia están contenidas en dicha proposición como desigualdad, y la proposición es analítica y sintética al mismo tiempo y así el principio es una antinomia, y por tanto no es una proposición: se halla como proposición bajo la ley del entendimiento, a saber, que no sea contradictorio en sí, ni se asume, sino que sea un algo puesto, pero él se asume como antinomia.

Este delirio consistente en que algo puesto sólo por la reflexión tenga que hallarse necesariamente en la cima de un sistema como principio supremo y absoluto, o que la esencia de cada sistema se deje expresar en una sola proposición que sea absoluta para el pensar, convierte en fácil asunto juzgar si algo es sistema;

pues es bien fácil probar que aquello pensado que la proposición expresa se halla condicionado por un contrapuesto, luego no es absoluto; se prueba que esto contrapuesto a la proposición tiene que ser puesto, luego aquello pensado que expresa la proposición es inane. El delirio se considera aún más justificado si el sistema expresa el Absoluto, que es su Principio, en la forma de una proposición o una definición, que es, empero, en el fondo, una antinomia, por lo cual se asume a sí misma, pues es algo puesto para la mera reflexión. De este modo, por ejemplo, el concepto spinoziano de substancia (explicado a la vez como causa y como lo efectuado, como concepto y como ser) deja de ser un concepto, ya que los contrapuestos están unificados en una contradicción. —No hay peor inicio para una filosofía que hacerlo, como hace Spinoza, con una definición; un inicio que contrasta vivísimamente con el fundamentar, el profundizar y el deducir Principios del saber y con la ímproba reducción de toda filosofía a hechos supremos de la conciencia, etc. Pero, cuando la razón se ha purificado de la subjetividad del reflexionar, podemos valorar como se merece la honestidad de Spinoza al afirmar que la filosofía se inicia con la filosofía misma y que con la razón se presenta, con igual inmediatez, una antinomia.

Si para la reflexión el Principio de la filosofía debe enunciarse en proposiciones formales, no existe entonces, primordialmente, otro objeto de esta tarea que el saber o, en general, la síntesis de subjetivo y objetivo, o sea, el pensar absoluto. Pero la reflexión no está facultada para la síntesis absoluta en una sola proposición si, precisamente para el entendimiento, dicha proposición sólo debe valer como una proposición propiamente dicha; la reflexión tiene que separar lo que es uno solo en la identidad absoluta, y expresar en dos proposiciones, separadas la síntesis y la antítesis, la identidad —en una de ellas— y la escisión, en la otra.

En A=A, en tanto proposición de identidad, se reflexiona el ser-referido, y este referir, este ser-uno, la igualdad, está contenida en esta identidad pura; | toda desigualdad es abstraída; A=A, la 25
expresión del pensar absoluto o de la razón, significa, para la reflexión formal que se expresa en proposiciones propias del entendimiento, sólo identidad-del-entendimiento, unidad pura, esto es, una unidad de la que se ha abstraído la contraposición.

Pero la razón no se encuentra expresada en esta unilateralidad de la unidad abstracta; también postula la posición de aquello de

lo que se hizo abstracción en la igualdad pura, la posición de lo contrapuesto, de la desigualdad. Uno de los dos A es sujeto, el otro Objeto, y la expresión de su Diferencia es A≠A o A=B. Esta proposición contradice la anterior directamente; en ella se hace abstracción de la identidad pura y es puesta la no-identidad, la forma pura del no-pensar, así como la primera proposición es la forma del pensar puro, que es distinto del pensar absoluto, la razón. Esta segunda proposición puede ser puesta, en general, solamente porque el no-pensar es pensado también, y el A≠A es puesto por el pensar; en A≠A o en A=B la identidad, el referir, el = de la primera proposición, está puesto, empero, sólo subjetivamente, esto es, sólo en tanto el no-pensar es puesto por el pensar. Pero este ser-puesto del no-pensar para el pensar es, desde luego, contingente para el no-pensar, una mera forma para la segunda proposición, forma de la que tiene que hacerse abstracción para tener puramente su materia.

Esta segunda proposición es tan incondicionada como la primera, y es condición de la primera en la medida en que ésta es condición de la segunda proposición. La primera está condicionada por la segunda en la medida en que debe su consistencia a la abstracción de la desigualdad que contiene la segunda proposición; la segunda, en la medida en que ha de ser una proposición, está necesitada de referencia.

La segunda proposición ha sido enunciada, por lo demás, bajo la forma subalterna de la proposición del fundamento [principio de razón]; o mejor aún, dicha proposición ha sido extraída en esta significación supremamente subalterna porque se ha hecho de ella proposición [principio] de causalidad «A tiene un fundamento» significa lo siguiente: a A le conviene un ser que no es un ser de A, A es un ser-puesto que no es el ser-puesto de A, luego A≠A:A=B. Si de ahí se hace abstracción de que A es un algo puesto —y como tiene que estar puesto para tener puramente la segunda proposición— entonces la segunda proposición expresa en general un no-ser puesto de A. Poner A como puesto y, a la vez, como no-puesto es ya la síntesis de la primera y segunda proposiciones.

Ambas proposiciones son proposiciones de la contradicción, sólo que en sentido inverso: la primera proposición, la de la identidad, enuncia que la contradicción=0; la segunda proposición, en tanto se refiere a la primera, enuncia que la contradicción es tan necesaria como la no-contradicción. Ambas son, como proposi-

ciones, para sí, puestos de igual potencia. En tanto | la segunda pro- 26
posición sea formulada de tal modo que la primera esté referida a ella, constituirá la más alta expresión posible de razón debida al entendimiento; esta referencia de ambas es la expresión de la antinomia, y como antinomia, es decir, como expresión de la identidad absoluta, le da igual poner A=B o A=A, si precisamente A=A y A=B son tomadas como referencia entre ambas proposiciones. A=A contiene la Diferencia de A como sujeto y A como Objeto, más la identidad, del mismo modo que A=B contiene la identidad de A y B más la Diferencia de ambos.

Si el entendimiento no [re]conoce la antinomia en la proposición del fundamento [principio de razón], entendido como referencia de ambas, no ha llegado, entonces, a razón, y *formaliter* la segunda proposición no es nueva para él; para el mero entendimiento, A=B no enuncia más que la primera proposición. Así, el entendimiento concibe entonces el ser-puesto de A como B únicamente como repetición de A, esto es, mantiene con firmeza sólo la identidad y de ahí abstrae que está puesto otro término, un no-A que, al repetirse A como B o puesto en B, está puesto ciertamente como A, luego A está puesto como no-A. —Cuando se reflexiona sólo sobre el aspecto formalizante de la especulación y la síntesis del saber se mantiene firmemente en forma analítica, la antinomia, entonces, es la contradicción que se asume a sí misma, la suprema expresión formalizante del saber y la verdad.

La razón ha sometido en la antinomia (si se la reconoce como expresión formalizante de la verdad) a la esencia formal de la reflexión. Pero la esencia formal ostenta la supremacía cuando el pensar debe ser erigido en la forma única de la primera proposición, contrapuesta a la segunda, con el carácter de unidad abstracta puesto como lo primero verdadero de la filosofía, y cuando se ha erigido un sistema de la realidad del conocimiento a partir del análisis de la aplicación del pensar. Sólo entonces el entero recorrido de este quehacer puramente analítico resulta del modo siguiente:

El pensar es, en cuanto infinita repetibilidad de A como A, una abstracción, la primera proposición expresada como actividad; pero falta ahora la segunda proposición, el no-pensar; es preciso haber pasado a ella como condición de la primera, y también debe ser puesto este no-pensar, [a saber] la materia. Con esto, las contraposiciones están completas, y la transición es una cierta especie

de referencia de la una a la otra, es decir, una aplicación del pensar, y una síntesis incompleta en grado sumo. Pero también esta síntesis débil progresa hacia el infinito enfrentada a la presuposición del pensar como la posición de A en tanto A; pues en la aplicación A es puesto a la vez como no-A, y el pensar es asumido en su consistencia absoluta como repetición infinita de A como A. —Lo contrapuesto al pensar está determinado, por su referencia al pensar, como algo pensado =A. Pero, como un pensar tal —poner =A— está condicionado por una abstracción y, por tanto, es
27 un contrapuesto, lo pensado tiene aún | también otras determinaciones =B (y ello dejando aparte el hecho de que lo pensado =A), determinaciones que son independientes por entero del mero ser-determinado por el pensar puro, y éstas son simplemente dadas al pensar. Es necesario, por lo tanto, que haya una materia absoluta para el pensar como Principio del filosofar analítico, tema éste que trataremos más adelante. El basamento de esta contraposición absoluta no permite al quehacer formal (en el que se inspira el famoso invento de la reducción de la filosofía a lógica), otra síntesis inmanente sino la de la identidad-del-entendimiento: repetir A hasta el infinito; pero este basamento necesita —incluso para dicha repetición— de un B, C, etc., donde pueda ser puesto el A repetido. Estos B, C, D, etc., son, en virtud de la repetibilidad de A, algo múltiple, lo contrapuesto a sí, cada uno de ellos posee determinaciones particulares no puestas por A, esto es, una materia absolutamente múltiple, donde b, c, d, etc., tienen que *añadirse* a A como sea. Una adición incoherente como ésta ocupa el lugar de una identidad originaria. El error de fondo puede representarse así: no se ha reflexionado desde el punto de vista formal en la antinomia de A=A y A=B. La conciencia no está como fundamento de una esencia analítica tal que la aparición fenoménica puramente formal del Absoluto sea la contradicción (una conciencia que sólo puede surgir si la especulación parte de la razón y de A=A como identidad absoluta de sujeto y Objeto).

Intuición trascendental

En tanto la especulación sea vista desde el lado de la mera reflexión, la identidad absoluta aparecerá en síntesis de contrapuestos, es decir, en antinomias; las identidades relativas —en las que

la identidad absoluta se diferencia *(differenziert)*— son, ciertamente, limitadas; en esta medida, son identidades para el entendimiento y no son antinómicas. Pero a la vez, como son identidades, no son puros conceptos de entendimiento, y es necesario que sean identidades, porque en una filosofía nada puede ser puesto sin referencia al Absoluto. Pero, del lado de esta referencia, cada limitado es una identidad (relativa) y, en tanto lo es, para la reflexión es algo antinómico —y éste es el lado negativo del saber, lo formal que, regido por la razón, se destruye a sí mismo. Aparte de este lado negativo, el saber tiene uno positivo, a saber, la intuición. El saber puro (esto es, saber sin intuición) es la aniquilación de los contrapuestos en la contradicción; la intuición sin esta síntesis de contrapuestos es empírica, dada, carente de conciencia. El saber trascendental unifica reflexión e intuición; es concepto y ser al mismo tiempo. De este modo, | ya que la intuición llega a ser trascendental, la identidad de subjetivo y objetivo, los cuales están separados en la intuición empírica, entra en la conciencia; el saber, en la medida en que llega a ser trascendental, no pone simplemente el concepto y su condición —o la antinomia de ambos, lo subjetivo— sino, a la vez, lo objetivo, el ser. En el saber filosófico, lo intuido es una actividad de la inteligencia y de la naturaleza, de la conciencia y de lo carente de conciencia, a la vez. Lo intuido pertenece a ambos dominios, el ideal y el real, al mismo tiempo —al ideal, en tanto está puesto en la inteligencia, y por tanto en libertad; al real, en tanto tiene su lugar en la totalidad objetiva y es deducido, como un eslabón, en la cadena de la necesidad—. Si se sitúa uno en el punto de vista de la reflexión o de la libertad, entonces lo primero es lo ideal, y la esencia y el ser sólo inteligencia esquematizada; si se sitúa uno en el punto de vista de la necesidad o el ser, el pensar es sólo un esquema del ser absoluto. En el saber trascendental son unificados inteligencia y ser; así precisamente es como el saber trascendental y la intuición trascendental es una y la misma cosa; la diversidad de la expresión indica sólo la preponderancia del factor real o la del ideal. Es de la más profunda importancia que se haya afirmado con mucha seriedad que no es posible hacer filosofía sin intuición trascendental. ¿En qué consistiría, pues, filosofar sin intuición? Dispersarse sin término en finitudes absolutas; dichas finitudes serían subjetivas u objetivas, conceptos o cosas, o bien se pasaría de una especie a la otra, de modo que el filosofar sin intuición progresaría en una se-

rie sin fin de finitudes, y el paso del ser al concepto o del concepto al ser es un salto injustificado. Un filosofar tal significa un filosofar formal, pues tanto cosa como concepto son para sí formas del Absoluto; esta forma de filosofar presupone la destrucción de la intuición trascendental, una contraposición absoluta de ser y concepto, y cuando habla de lo incondicionado es para hacer de esto, acaso en forma de una idea contrapuesta al ser, algo formal. Cuanto más mejora el método, más llamativos son los resultados. Para la especulación, las finitudes son rayos del foco infinito, que los irradia y está formado, a la vez, de ellos; en los rayos está puesto el foco y los rayos están puestos en el foco; en la intuición trascendental está asumida toda contraposición y aniquilada toda diferencia de construcción del universo por y para la inteligencia, y de él mismo, intuido como algo objetivo y de organización. La producción de la conciencia de esta identidad es la especulación, y ya que idealidad y realidad son en ella uno solo, la especulación es intuición.

29 *Postulados de la razón*

La síntesis de dos de los contrapuestos, que la reflexión pone, exige como obra de la reflexión su completamiento pleno; como antinomia que se asume, dicha síntesis requiere consistencia en la intuición. Ya que el saber especulativo tiene que ser concebido como identidad de reflexión e intuición, es posible, en este caso, decir de la intuición (siempre que la parte debida a la reflexión que, en tanto racional, es antinómica, sea únicamente puesta, estando, empero, en referencia necesaria a la intuición) que es postulada por la reflexión. La cuestión no está en postular las ideas; pues las ideas son productos de la razón, o mejor, lo racional mismo que el entendimiento pone como producto; lo racional tiene que ser deducido de acuerdo con su contenido determinado, es decir, de la contradicción de contrapuestos determinados, cuya síntesis es lo racional; lo postulable es sólo esta intuición antinómica que se llena y se mantiene. Por otra parte, una idea postulada así es el progreso infinito, una mescolanza de lo empírico y de lo racional; lo empírico es la intuición del tiempo, lo racional la asunción de todo tiempo, su infinitización; pero en el progreso empírico, el tiempo no está puramente infinitizado, pues debe tener

sión externa la da el estado de necesidad del tiempo y, para empezar, las *Contribuciones a una visión de conjunto más clara del estado de la filosofía en el inicio del siglo XIX*, de Reinhold, una obra que nada [en las aguas] de ese estado de necesidad; en ella, Reinhold ha pasado por alto tanto el aspecto de genuina especulación, de filosofía, que posee el sistema de Fichte, como todo aquello que hace el sistema de Schelling diferente al de Fichte, en tanto que aquél sitúa contra el sujeto-Objeto subjetivo al sujeto-Objeto objetivo en la Filosofía de la Naturaleza, y expone luego a ambos unificados en algo más elevado que el sujeto.

En lo que respecta al estado de necesidad del tiempo, diremos que la filosofía de Fichte ha causado tanta sensación y ha hecho Epoca de tal modo que incluso aquéllos que se declaran sus enemigos y se esfuerzan en construir sistemas especulativos propios acaban cayendo en el Principio de dicha filosofía, sólo que cada vez más impura y confusamente, sin hallar modo alguno de defensa contra esto. El fenómeno más inmediato que se produce en un sistema que hace Epoca es el de los malentendidos y la torpe conducta de sus adversarios. Cuando un sistema se halla en un estado de mayor necesidad de filosofía, junto con una inclinación instintiva que tiende hacia ella, puede decirse de él que ha hecho fortuna; tal estado de necesidad no habría podido, de por sí, engendrar a la filosofía, pues en ese caso se habría sentido satisfecho creando un solo sistema; por otra parte, el que se acoja un sistema en apariencia pasivamente indica que interiormente se está asimilando lo que el sistema profiere, y que cada cual lo aplica, desde ahora, en su esfera, sea científica o vital. En este sentido, desde luego, no puede decirse que el sistema de Fichte haya hecho fortuna. De ello son responsables las tendencias afilosóficas | de la época, 8 sin duda, aunque también es cierto que cuanta más importancia se atribuyen a sí mismos el entendimiento y la utilidad y cuanto más hacen valer fines limitados de modo interesado, tanto más poderosa, sin embargo, es la influencia del espíritu elevado, aún más en un mundo todavía joven e ingenuo. Aunque apariciones tales como los *Discursos sobre la religión* no atañen inmediatamente al estado de necesidad especulativo, al menos el hecho de su aparición, su acogida y aún más la dignidad que en su ámbito verdadero comienzan a tener el Arte y la Poesía, ya sea velada o conscientemente, apuntan a la necesidad de una Filosofía que reconcilie a la naturaleza con los abusos sufridos por ella en los sistemas

de Kant y de Fichte, y que sea puesta la razón misma en concordancia con la naturaleza (no una concordancia que signifique la renuncia de la razón a ella misma o su conversión en una vacua imitación de la naturaleza, sino un acuerdo debido a que, por una fuerza interior, es la razón misma la que se configura como naturaleza).

Y en lo que toca a las reflexiones generales que inician este escrito, reflexiones sobre el estado de necesidad, la presuposición, los principios, etc., de la filosofía, diremos que tienen el defecto de ser reflexiones generales, y su ocasión en el hecho de que bajo formas tales como presuposición, principios, etc., el acceso a la filosofía continúa cubierto de escombros y oculto, lo que hace necesario el excavar hasta que la cuestión tratada, por fin, sea la filosofía misma. De entre estos temas, algunos de los más interesantes comportarán, por lo demás, un desenvolvimiento mayor.

Jena, julio de 1801

consistencia en él como algo finito (momentos limitados). Este progreso es una infinitud empírica. La verdadera antinomia que pone a la vez lo limitado y lo ilimitado como idénticos, y no uno junto al otro, tiene que asumir, por ende, al mismo tiempo, la contraposición; mientras que la antinomia postule la intuición determinada del tiempo, éste (momento limitado del presente e ilimitación de su estar-puesto-fuera de sí) tendrá que ser los dos a la vez, es decir, eternidad. Aún menos puede la intuición ser requerida como contrapuesta a la idea, o mejor, a la antinomia necesaria; la intuición, contrapuesta a la idea, es existencia *(Daseyn)* limitada justamente porque excluye a la idea. Bien es verdad que la intuición es lo postulado por la razón, aunque no como algo limitado, sino con objeto de completar la unilateralidad de la obra de la reflexión, es decir, no para que sigan estando contrapuestas, sino para que sean uno. En suma, se observa que todo este modo de postular tiene su fundamento únicamente en que se ha partido de la unilateralidad de la reflexión; dicha unilateralidad está necesitada, para remediar su deficiencia, de postular lo contrapuesto excluido de ella. La esencia de la razón, empero, obtiene entonces, en esa concepción, una posición torcida, pues aparece aquí no como algo que se basta a sí mismo, sino como un algo indigente. Pero cuando la razón se [re]conoce como absoluta, con ello la filosofía se inicia donde termina ese modo de proceder propio de la reflexión: con la identidad de la idea y el | ser; la razón no pos- 30
tula uno de ellos; los pone inmediatamente junto a la absolutidad y la absolutidad de la razón no es otra cosa que la identidad de uno y otro.

Relación del filosofar con un sistema filosófico

El estado de necesidad de la filosofía puede satisfacerse en lo siguiente: en ser penetrado hasta el Principio de la aniquilación de toda contraposición fijada, y hasta la referencia de lo limitado con el Absoluto. Esta satisfacción en el Principio de la identidad absoluta se halla en el filosofar en general; lo sabido, según su contenido, sería contingente, las escisiones, de cuya aniquilación provenía lo sabido, serían escisiones dadas y desaparecidas, y no, a su vez, síntesis ellas mismas construidas, de nuevo; el contenido de un filosofar tal no tendría, en general, ninguna conexión bajo sí,

y no constituiría una totalidad objetiva del saber. Y precisamente por lo inconexo de su contenido, dicho filosofar no es necesariamente un raciocinar *(Räsonniren)*; éste último dispersa los términos puestos, sólo que en una multiplicidad mayor, y cuando cae en el torrente y flota a la deriva en él, inconsistente, también la entera extensión, ella misma inconsistente, de la multiplicidad propia del entendimiento debe seguir siendo consistente; por el contrario, en el verdadero —aunque inconexo— filosofar, desaparece lo puesto y sus contrapuestos, no poniendo el filosofar a lo puesto simplemente en conexión con otros limitados, sino en referencia al Absoluto, y de este modo lo asume.

Ya que esta referencia de lo limitado al Absoluto es múltiple, ya que los limitados lo son también, el filosofar tiene que salir a poner en referencia esta multiplicidad como tal; de ahí tiene que surgir el estado de necesidad de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia. Por eso, al principio, la multiplicidad de dichas referencias se libera de la contingencia, ya que éstas obtienen su lugar en la conexión de la totalidad objetiva del saber y su completud es así llevada a cabo. El filosofar, que no se construye como sistema, es una huida constante ante las limitaciones, y más una lucha por la libertad emprendida por la razón que un puro autorreconocerse de la misma, seguro de sí mismo y que llega a ser lúcido respecto a sí mismo. La razón libre y su acto es una sola cosa, y su actividad un puro exponerse ella misma.

En dicha autoproducción de la razón, el Absoluto se configura en una totalidad objetiva, que es un todo que se apoya en sí mismo, acabado, que no tiene fundamento fuera de sí mismo, sino que se fundamenta por sí mismo en su inicio, su medio y su final.
31 Un todo así aparece como una organización de proposiciones e intuiciones; cada síntesis de la razón, y su correspondiente intuición, unificadas en la especulación, está para sí, como identidad de lo consciente y lo carente de conciencia, en el Absoluto y es infinita, pero al mismo tiempo es finita y limitada, en la medida en que está puesta en la totalidad objetiva y tiene otras síntesis fuera de ella. La identidad menos escindida —objetivamente, la materia; subjetivamente, el sentimiento (la autoconciencia)— es a la vez una identidad contrapuesta infinitamente y, desde luego, relativa; la razón, es decir, la facultad de la totalidad (digo de la objetiva), completa del todo dicha identidad mediante su contrapuesto, y produce a través de la síntesis de ambas una identidad nueva

que, ante la razón, es una identidad de nuevo deficiente, y que de nuevo se complementa del mismo modo. Con la máxima pureza se ofrece el método del sistema, que no llamaremos ni sintético ni analítico, cuando aparece como desarrollo de la razón misma que no evoca siempre en sí la emanación de su aparición fenoménica como duplicidad —pues de este modo la aniquilaría— sino que se construye en ella como identidad condicionada por dicha duplicidad; esta identidad relativa vuelve a contraponerse y así el sistema progresa hasta la acabada totalidad objetiva, unificándola con la totalidad subjetiva contrapuesta a ella, y hasta la infinita intuición-del-mundo, cuya expansión *(Expansion)* se ha contraído, a la vez, en la más simple y rica identidad.

Es posible que una especulación auténtica no se formule perfectamente en su sistema, o que la filosofía del sistema y el sistema mismo no coincidan, o que un sistema exprese, del modo más determinado, la tendencia a aniquilar todas las contraposiciones y que para sí mismo no penetre hasta la identidad más completa. La diferenciación entre estos dos respectos llega a ser especialmente relevante cuando se trata de juzgar sistemas filosóficos. Cuando el estado de necesidad que da fundamento a un sistema no se ha configurado perfectamente, y ha elevado a Absoluto un algo condicionado que sólo tiene consistencia en la contraposición, llega a ser dogmatismo, en tanto sistema; pero la especulación verdadera puede hallarse en las más diversas filosofías, que se acusan entre sí de dogmatismo y de ser extravíos del espíritu. La historia de la filosofía tiene valor e interés cuando se atiene a este punto de vista; si no, no se nos mostraría la historia de una razón única y eterna que se expone en formas infinitamente múltiples, sino una narración de datos del espíritu humano, y opiniones carentes de sentido que son imputadas a la razón, cuando el único responsable de ellas es aquél que no conoce lo racional que hay en dichas opiniones y, por ello, las tergiversa.

Pero una especulación genuina que no penetre en el sistema 32
hasta su completa autoconstrucción, parte necesariamente de la identidad absoluta; la escisión que se da en ella entre subjetivo y objetivo es una producción del Absoluto. El Principio fundamental es, pues, plenamente trascendental y, desde su perspectiva, no hay contraposición absoluta entre lo subjetivo y lo objetivo. Pero, justamente con ello, la aparición fenoménica del Absoluto es una contraposición; el Absoluto no está en su aparición; uno y otro

están ellos mismos contrapuestos. La aparición fenoménica no es identidad. Esta contraposición no puede ser asumida trascendentalmente, es decir, no de modo que no se dé, en sí, contraposición alguna; con ello, la aparición sólo es aniquilada, y la aparición tiene que existir; se estaría afirmando que, en su aparición, el Absoluto habría salido de sí mismo. El Absoluto, pues, tiene que ponerse en la aparición misma, esto es, no aniquilarla, sino construirla como identidad. Una identidad falsa es la relación causal entre el Absoluto y su aparición fenoménica, pues dicha relación tiene como fundamento la contraposición absoluta; en aquélla tienen consistencia ambos contrapuestos, aunque con distinto rango; la unificación es violenta, uno recibe al otro bajo sí; uno ejerce su dominio, el otro se convierte en dominado; la unidad es forzada a una identidad solo relativa; la identidad, que *debe* ser absoluta, *es* una identidad incompleta. El sistema se ha convertido en dogmatismo (un realismo que pone la objetividad de modo absoluto, o un idealismo que pone absolutamente la subjetividad) en contra de su filosofía, ya que tanto el realismo como el idealismo (lo cual es más ambiguo en el primero que en el segundo) han surgido de una verdadera especulación.

En lo que respecta a su tendencia, el dogmatismo puro, que es un dogmatismo de la filosofía, sigue estando en la contraposición, inmanente a ella; la relación de causalidad, bajo su forma más completa, la de interacción, la influencia [acción unilateral] de lo intelectual sobre lo sensible o de lo sensible sobre lo intelectual, ejerce su dominio sobre él, como Principio fundamental. Dicha relación sólo juega un papel *(Rolle)* secundario en el realismo e idealismo consecuentes [lógica], si bien parece dominar en ellos, y en aquél el sujeto está puesto como producto del Objeto, mientras que en éste el Objeto está puesto como producto del sujeto; pero la relación de causalidad es asumida según la esencia, en cuanto que el producir es un producir absoluto y el producto un producto absoluto, esto es, en cuanto que el producto no tiene otra consistencia que la que tiene en el producir no está puesto como algo subsistente, es decir, como consistente antes del producir e independiente de él, como es el caso de la pura relación de causalidad, el Principio formalizante del dogmatismo. En éste, se da un algo puesto por A y, al mismo tiempo, tampoco puesto por A, luego A sólo se da absolutamente como sujeto, y A=A expresa la identidad-del-entendimiento. Incluso cuando la filosofía, en su quehacer

33 trascendental, se sirve de la relación de causalidad, | es B, que aparece contrapuesta al sujeto, según su estar-contrapuesto, una mera posibilidad y así sigue siendo absolutamente una posibilidad, esto es, sólo accidente; y la verdadera relación de la especulación, la relación de sustancialidad, es el Principio trascendental bajo apariencia de relación de causalidad. Formulariamente, esto puede expresarse del siguiente modo: el dogmatismo verdadero [re]conoce uno y otro principios, A=A y A=B, pero quedan en su antinomia, no sintetizados, uno junto al otro. No [re]conoce que haya aquí una antinomia, y por ello tampoco la necesidad de asumir la consistencia de los contrapuestos; la transición de uno a otro mediante la relación de causalidad es la única síntesis posible para él, incompleta. Ahora, si [realmente] se distingue con claridad la filosofía trascendental del dogmatismo, ello será en tanto sea capaz de construirse como sistema, de pasar a él, y más si la filosofía trascendental, en la medida en que nada se da salvo la identidad absoluta y en ella toda Diferencia y consistencia de contrapuestos se asume, no concede valor a una real relación de causalidad; pero, en la medida en que la aparición deba tener consistencia y se muestre, por tanto, otra relación del Absoluto con la aparición fenoménica que no sea la aniquilación de ésta última, introduce la relación de causalidad, hace algo dependiente de la aparición y, por tanto, pone la intuición trascendental sólo subjetivamente, y no objetivamente, es decir, no pone la identidad en la aparición. A=A y A=B siguen estando incondicionados; sólo A=A debe ser válido, es decir, que su identidad, empero, no está expuesta en su verdadera síntesis, que no es mero deber. Así, en el sistema de Fichte, el Yo=Yo es lo Absoluto; la totalidad de la razón implica la segunda proposición, que pone un No-yo. No sólo se presenta, en esta antinomia del poner [las dos cosas], la completud [de ambas proposiciones], sino que también se postula su síntesis. Pero en ésta última permanece todavía la contraposición; ninguno de los dos, Yo y No-yo, deben ser aniquilados, sino que es una de las dos proposiciones la que debe tener consistencia, una de ellas debe ser de rango superior que la otra; la especulación del sistema exige la asunción de los contrapuestos, pero el sistema mismo no los asume; la síntesis absoluta, a la que el sistema llega, no es Yo=Yo, sino «el Yo *debe* ser igual al Yo»; desde el punto de vista trascendental, el Absoluto está construido, pero no lo está desde el punto de vista de la aparición fenoménica; uno y otro se con-

tradicen aún. Ya que la identidad no ha sido puesta a la vez en la aparición, ni tampoco ha efectuado perfectamente la transición a la objetividad, la trascendentalidad misma es un contrapuesto, lo subjetivo, y hasta puede decirse que la aparición no ha sido completamente aniquilada.

Se debe intentar, en la exposición que sigue del sistema fichteano, mostrar que la conciencia pura, que en el sistema se establece como identidad absoluta entre el sujeto y el Objeto, es una
34 identidad subjetiva entre el sujeto y el Objeto; la | exposición tomará este camino: Yo, demostrar Yo, como Principio del sistema que es, como un sujeto-Objeto subjetivo, bien de modo inmediato, bien bajo la forma de deducción de la naturaleza, especialmente en las relaciones de identidad que se dan en las ciencias particulares de la moral y el derecho natural, y en la relación existente del sistema completo con lo estético.

Está suficientemente claro por lo que precede que, en esta exposición, trataremos antes que nada de esta filosofía en tanto sistema, no entrando a considerar si el sistema es la especulación más profunda y mejor fundada y, en esta medida, un filosofar auténtico o si, por la época en que aparece, es tanto más notable o menos que la filosofía kantiana, que tampoco habría podido elevar la razón al concepto frustrado de una especulación genuina.

EXPOSICIÓN DEL SISTEMA FICHTEANO

El basamento del sistema fichteano es la intuición intelectual, puro pensar de sí mismo, pura autoconciencia: Yo=Yo, Yo soy; el Absoluto es sujeto-Objeto y Yo es esta identidad de sujeto y Objeto.

En la conciencia común el Yo se presenta en contraposición; la filosofía tiene que explicar esta contraposición a un Objeto; explicarla significa mostrar su condicionamiento por otro, significa probar que es una aparición fenoménica. Si se prueba que la conciencia empírica se fundamenta por completo en la conciencia pura y no que esté simplemente condicionada por ella, su contraposición queda por ende asumida, por supuesto si es completa la explicación, esto es, si no se muestra tan sólo una identidad parcial de la conciencia empírica y la conciencia pura. La identidad es sólo parcial cuando en la conciencia empírica resta un aspecto no determinado por la conciencia pura, que existiría incondicionado; y ya que una y otra conciencias se presentan como eslabones de la oposición suprema, la conciencia pura se determinaría a sí misma y estaría condicionada por la empírica, en la medida en que ésta fuera incondicionada. De este modo, la relación sería recíproca, relación que comprende en sí una determinación mutua y un recí-

proco ser-determinado, aunque se presuponga una contraposición absoluta de los términos en interacción y la imposibilidad, por tanto, de elevar la escisión en la identidad absoluta.

35 Para el filósofo, esta autoconciencia pura surge porque hace abstracción de todo lo heterogéneo en su pensar, lo que no es Yo, y al mantener únicamente la referencia de sujeto y Objeto. En la intuición empírica están contrapuestos sujeto y Objeto; el filósofo aprehende la actividad del intuir, intuye el intuir y de ahí que la conciba como identidad. Por una parte, este intuir el intuir es reflexión filosófica y se contrapone tanto a la reflexión común como a la conciencia empírica en general, que no se eleva sobre sí misma en sus contraposiciones; por otra parte, esta intuición trascendental es, a la vez, objeto de la reflexión filosófica, el Absoluto, identidad originaria. El filósofo se ha elevado a la libertad y al nivel del Absoluto.

Su tarea consiste, desde ahora, en asumir la contraposición aparente de la conciencia trascendental y la conciencia empírica. En general, esto ocurre porque ésta se deduce de aquélla. Necesariamente, esta deducción no puede ser una transición a un término ajeno; la filosofía trascendental tiende no sólo a construir la conciencia empírica a partir de un Principio externo a ella misma, sino a partir de un Principio inmanente, es decir, una emanación activa, o a construir una autoproducción del Principio. Nada puede ocurrir en la conciencia empírica que no llegue a ser construido por la autoconciencia pura, y más cuando la autoconciencia pura no es esencialmente diversa de la empírica. La forma de una y otra diverge precisamente en que aquello que aparece a la conciencia empírica como Objeto contrapuesto al sujeto, en la intuición de este intuir empírico es puesto como idéntico, y por ello la conciencia empírica llega a ser por entero completada por aquello que constituye su esencia, de la cual, sin embargo, ella no tenía conciencia.

La tarea puede expresarse así: por medio de la filosofía, la conciencia pura debe llegar a ser asumida como concepto. En la contraposición a la conciencia empírica aparece la intuición intelectual, el pensar puro de sí mismo, como concepto, o sea, como abstracción de todo lo múltiple, de toda desigualdad de sujeto y Objeto. Ciertamente, es pura actividad, hacer, intuir, está presente en la autoactividad libre que la produce [*hervorbringen*]: este acto, que se desgarra de todo lo empírico, de todo lo múltiple y lo con-

trapuesto, y se eleva a la unidad del pensar, Yo=Yo, identidad de sujeto y Objeto, tiene una contraposición a otros actos; en la medida en que es susceptible de ser determinado como concepto, comparte con los que se le contraponen una esfera común y superior, la del pensar en general. Hay otro pensar ajeno al pensar de sí mismo, y una múltiple conciencia empírica ajena a la autoconciencia, | y múltiples Objetos de la conciencia, como Objeto, 36
ajenos al Yo. El acto de la autoconciencia se diferencia determinadamente de otra conciencia en que su Objeto es igual al sujeto; Yo=Yo está, en esta medida, contrapuesto a un mundo objetivo infinito.

De este modo, la intuición intelectual no ha hecho surgir saber filosófico alguno, antes al contrario; cuando la reflexión se apodera de ella, la contrapone a otro intuir manteniendo firmemente dicha contraposición, y entonces el saber filosófico ya no es posible. Este acto absoluto de la autoactividad libre es la condición del saber filosófico, aunque no es todavía la filosofía misma; mediante esta condición, la totalidad objetiva del saber empírico es puesta como igual a la autoconciencia pura, hasta el extremo de que ésta última es asumida enteramente como concepto o como algo contrapuesto y, por ende, también la primera. Se afirma que sólo hay conciencia pura, que el Yo=Yo es el Absoluto; toda conciencia empírica sería sólo un producto puro del Yo=Yo, y la conciencia empírica sería, desde luego, negada en tanto en ella o por ella existiría una dualidad absoluta, un estar-puesto que no sería un estar-puesto del Yo por el Yo y para el Yo. Con el autoponerse del Yo todo estaría puesto y nada fuera de éste. La identidad de la conciencia pura y la conciencia empírica no es una abstracción de su estar-contrapuesto originario de ambos, al contrario, su contraposición es una abstracción de su identidad originaria.

La intuición intelectual está puesta como igual a todo, es la totalidad. Este ser-idéntico de toda conciencia empírica con la conciencia pura es *Saber,* y la filosofía, que sabe este ser-idéntico, es la ciencia del Saber; la filosofía tiene que mostrar a través de la acción, esto es, mediante el desarrollo efectivo de lo objetivo desde el Yo, cómo la multiplicidad de la conciencia empírica es idéntica a la conciencia pura, y tiene que describir la totalidad de la conciencia empírica como la totalidad objetiva de la autoconciencia; en el Yo=Yo le es dada a la filosofía la entera multiplicidad del

Saber. Esta deducción se le aparece a la mera reflexión como el comienzo contradictorio que consiste en deducir la multiplicidad de la unidad, la dualidad de la identidad pura; pero la identidad del Yo=Yo no es una identidad *pura*, es decir, no ha surgido por el abstraer de la reflexión. Si la reflexión concibe el Yo=Yo como unidad, debe concebirlo también como dualidad, a la vez; Yo =Yo es identidad y duplicidad al mismo tiempo, hay contraposición en el Yo=Yo. Yo es una vez sujeto, y otra Objeto; pero lo contrapuesto al Yo es igualmente el Yo; los contrapuestos son idénticos. La conciencia empírica, por eso, no puede considerarse como un ir-fuera de la conciencia pura; desde esta perspectiva, una ciencia del Saber que partiera de la conciencia pura sería, claro está, algo sin sentido; bajo dicha concepción, que parece derivar la conciencia empírica de la conciencia pura, subyace la antedicha abstrac-
37 ción, | donde la reflexión aísla sus contrapuestos. En tanto entendimiento, la reflexión es incapaz, en y para sí, de captar la intuición trascendental; y aún cuando la razón esté traspasada hasta hacerse autocognición, la reflexión tergiversa lo racional [haciéndolo] otra vez un contrapuesto, allí donde pudiere y como pudiere.

Hasta el momento, hemos descrito el aspecto trascendental del sistema, donde la reflexión no tiene potencia alguna, al contrario, es la razón quien ha determinado y descrito la tarea de la filosofía. A causa de este genuino aspecto trascendental, el otro aspecto, dominado por la reflexión, resulta tan difícil de aprehender como de mantener en su punto inicial de partida, ya que lo propio del entendimiento, que es en lo que la reflexión ha tergiversado lo racional, siempre queda abierta la retirada al lado trascendental. Asimismo, según ello, es preciso mostrar que a este sistema pertenecen esencialmente los dos puntos de vista, el de la especulación y el de la reflexión, de tal modo que el último no ocupa un lugar subordinado, al contrario, ambos están absoluta y necesariamente en el punto central del sistema, y además no están unificados. —Es decir, Yo=Yo es el Principio absoluto de la especulación, pero esta identidad no se muestra a partir del sistema; el Yo objetivo no se hace igual al Yo subjetivo, y uno y otro permanecen absolutamente contrapuestos. El Yo no se encuentra en su aparición fenoménica o en su poner; para hallarse como tal Yo tiene que aniquilar su aparición; la esencia del Yo y su poner no coinciden: el *Yo no llega a hacerse objetivo.*

En la *Doctrina de la Ciencia,* Fichte ha elegido la forma de

principio [proposición fundamental] para la exposición de los Principios de su sistema, forma cuyos inconvenientes se han tratado con anterioridad. El primer principio es el absoluto ponerse-a-sí-mismo del Yo, el Yo como poner infinito; el segundo principio es la absoluta contraposición o la posición de un No-yo infinito; el tercer principio, la unificación absoluta de los primeros mediante la división absoluta del Yo y el No-yo y la partición de la esfera infinita en un Yo y un No-yo divisibles. Estos tres principios absolutos exponen tres actos absolutos del Yo. De esta pluralidad de actos absolutos se sigue inmediatamente que tanto actos como principios son sólo relativos o que, en tanto participan en la construcción de la totalidad de la conciencia, son únicamente factores idealizantes *(ideellen)*. El Yo=Yo sólo tiene sentido, en esta situación, contrapuesto a otros actos absolutos, como autoconciencia pura en tanto contrapuesta a la conciencia empírica. En cuanto tal, el Yo=Yo está condicionado por la abstracción de la conciencia empírica, y del mismo modo que el segundo y tercer principios están condicionados, así el primero lo está también; la pluralidad de actos absolutos así lo insinúa inmediatamente, dado que no tiene ni noticia de su contenido. De ningún modo es necesario que el Yo=Yo, el | absoluto ponerse-a-sí-mismo, sea con- 38
cebido como algo condicionado; al contrario, más arriba lo hemos visto en su significación trascendental, como identidad absoluta (y no tan sólo como identidad del entendimiento); pero en esta forma en que el Yo=Yo se establece como *uno solo* entre más principios no tiene otra significación que la de pura autoconciencia contrapuesta a la conciencia empírica, o la de reflexión filosófica contrapuesta a la común.

Pero estos factores idealizantes de la posición pura y de la contraposición pura podrían ser puestos en favor de la reflexión filosófica, la cual, aun cuando deriva de la identidad originaria, se inicia precisamente (para describir la esencia verdadera de esta identidad) con la exposición de los absolutamente contrapuestos, asociándolos como antinomia: la única manera de reflexión de exponer el Absoluto, para así desechar de la esfera de los conceptos la identidad absoluta, al mismo tiempo que la constituye como identidad que no abstrae de sujeto y Objeto, sino que es identidad de sujeto y Objeto. Esta identidad no puede ser captada como si el puro ponerse-a-sí-mismo y el puro contraponerse de ambas actividades lo fuesen de uno y el mismo Yo; una identidad tal no se-

ría, desde luego, trascendental, sino trascendente; la contradicción absoluta de contrapuestos debería tener consistencia, y la unificación de ambos reducirse a una unificación en el concepto general de actividad. Se exige una unificación trascendental en la cual la contradicción misma de ambas actividades sea asumida y donde sea construida, a partir de los factores idealizantes, una síntesis verdadera, real y al mismo tiempo ideal. Esta síntesis aporta el tercer principio: el Yo contrapone en el Yo al Yo divisible un No-yo divisible; la esfera objetiva infinita, lo contrapuesto, no es ni Yo absoluto ni absoluto No-yo, sino aquello que envuelve los contrapuestos, lo llenado por factores contrapuestos y que están en la relación siguiente: uno de ellos está puesto en tanto el otro no lo está —uno asciende en la medida en que el otro cae.

Pero en esta síntesis el Yo objetivo no es igual al subjetivo; el Yo subjetivo es Yo, el objetivo es Yo+No-yo. En ella no se expone la identidad originaria; la conciencia pura Yo=Yo y la conciencia empírica Yo=Yo+No-yo, amén de todas las formas en que ésta construye, se quedan contrapuestas. La incompletud de esta síntesis formulada en el tercer principio es necesaria en tanto los actos del primero y el segundo son actividades absolutamente contrapuestas. O sea, en lo fundamental no es posible síntesis alguna; la síntesis sólo es posible cuando las actividades del ponerse
39 y contraponerse | a sí mismo son puestas como factores idealizantes. Ciertamente, parece contradictorio que actividades que de ningún modo deben ser conceptos sean tratadas como factores ideales; que el Yo y el No-yo, subjetivo y objetivo, que hay que unificar, sean expresadas como actividades (poner y contraponer) y como productos (Yo y No-yo objetivos), incluso para un sistema cuyo Principio es la identidad, no supone en sí diferencia alguna. Su carácter de estar absolutamente contrapuestos los hace, sencillamente, algo meramente idealizado, y Fichte reconoce ésta su identidad pura. Para él, los contrapuestos son algo bien distinto *antes* de la síntesis que *después* de ella: *antes* serían simplemente contrapuestos y nada más; uno es lo que el otro no es, y el otro lo que el uno no es —un mero pensamiento sin realidad ninguna, o aún más, pensamiento de mera realidad; cuando uno se presenta, el otro es aniquilado; pero como este uno sólo puede presentarse bajo el predicado de contrario del otro, y por lo tanto el concepto del otro se manifiesta con su concepto al mismo tiempo que lo aniquila, por eso este mismo uno no puede presentarse. Así pues, no

queda nada de nada, y ahí no había sino una benefactora ilusión de la imaginación que subrepticiamente colocaba un sustrato debajo de aquellos meros contrapuestos, y hacía posible el pensar sobre ellos. Resulta de la idealidad de los factores que éstos no son nada sino en la actividad sintética, y que por ella únicamente son puestos sus estar-contrapuestos y ellos mismos, y resulta que su contraposición ha sido utilizada en favor de la construcción filosófica para hacer que se entendiera la facultad sintética. La imaginación productiva sería la identidad absoluta misma representada como actividad que sólo en tanto pone el límite, el producto, pone al mismo tiempo los contrapuestos como términos que limitan. Que la imaginación productiva aparezca como facultad sintética condicionada por contrapuestos sólo tendría validez para el punto de vista de la reflexión, que parte de los contrapuestos y concibe la intuición sólo como unificación de los mismos. Al mismo tiempo, la reflexión filosófica tendría que, para designar este modo de ver como subjetivo, perteneciente a la reflexión, restaurar el punto de vista trascendental, porque ella no conoce las actividades absolutamente contrapuestas sino como factores idealizantes, identidades desde luego relativas respecto a la identidad absoluta, en la cual la conciencia empírica no es menos asumida que su opuesta, la conciencia pura que, como abstracción de aquélla, tiene en ésta su opuesto. Sólo en este sentido el Yo es el punto medio de ambas actividades contrapuestas y es indiferente a ambas; su contraposición absoluta sólo tiene sentido para su idealidad.

Sólo que ya la imperfección de la síntesis formulada en el ter- 40
cer principio, en el cual el Yo objetivo es el Yo+No-yo, despierta de suyo la sospecha de que las actividades contrapuestas no debieran tener validez simplemente como identidades relativas, como factores idealizantes, lo cual podría afirmarse de ellas si se considerara tan sólo su relación con la síntesis, y se abstrajera el título de absolutidad que una y otra conllevan, al igual que la tercera.

Pero el ponerse a sí mismo y el contraponerse no deben entrar en esta relación ni entre sí ni contra las actividades sintéticas. Yo=Yo es actividad absoluta que desde ningún punto de vista puede ser considerada identidad relativa o factor idealizante. Para este Yo=Yo, un No-yo está contrapuesto absolutamente; pero su unificación es necesaria, amén de ser el único interés de la especulación. Pero, ¿qué unificación es posible en la presuposición de términos absolutamente contrapuestos? En puridad, desde luego,

ninguna; o bien, ya que hay que partir, al menos parcialmente, de la absolutidad de su contraposición y ya que el tercer principio tiene necesariamente que intervenir, aunque su contraposición yazca como fundamento, es sólo una identidad parcial. La identidad absoluta es, ciertamente, Principio de especulación, pero sigue restando, igual que su expresión, Yo=Yo, la regla en la que se postula la plenificación infinita, que no es, empero, construida en el sistema.

El punto capital tiene que ser el siguiente: probar que el ponerse a sí mismo y el contraponerse son actividades absolutamente contrapuestas en el sistema. Ciertamente, las fórmulas de Fichte indican esto inmediatamente; pero esta contraposición absoluta debe ser justamente la condición bajo la cual es posible la imaginación productiva. Pero la imaginación productiva es Yo en tanto facultad teórica que no puede elevarse sobre la contraposición; para la facultad práctica, la contraposición cae por tierra, y la facultad práctica es la única que la asume. Asimismo, es preciso demostrar que también para ésta la contraposición es absoluta y que, incluso en la facultad práctica, el Yo no se pone como Yo, sino que el Yo objetivo es paralelamente un Yo+No-yo y que la facultad práctica no penetra en el Yo=Yo. Inversamente, de la incompletud de la síntesis suprema del sistema resulta la absolutidad de la contraposición, presente todavía en aquella síntesis.

El idealismo dogmático obtiene la unidad del Principio porque niega en general el Objeto y pone uno solo de los contrapuestos, el sujeto en su determinidad, como el Absoluto, así como el dogmatismo, en puridad materialismo, niega lo subjetivo. Si subyace al filosofar un estado regido por una tal necesidad de identidad, identidad que debe llevarse a cabo negando uno de los contrapuestos que se había previamente abstraído de modo absoluto,
41 entonces da igual que se niegue uno cualquiera de los dos, lo subjetivo o lo objetivo. Su contraposición está en la conciencia, y la realidad de uno es tan aceptable como la realidad del otro, fundamentada allí; la conciencia pura no puede ser tomada, en la conciencia empírica, ni más ni menos que como la cosa-en-sí del dogmático. Ni lo subjetivo ni lo objetivo colman la conciencia; lo puramente subjetivo es abstracción en la misma medida que lo es lo puramente objetivo; el idealismo dogmático pone lo subjetivo como fundamento real de lo objetivo, el realismo dogmático pone lo objetivo como fundamento real de lo subjetivo. El realismo con-

secuente niega en general la conciencia como autoactividad del poner-se; pero, aun cuando su Objeto, que dicho realismo pone como fundamento real de la conciencia, es expresado como No-yo=No-yo, aun cuando señale en la conciencia la realidad de su Objeto y, por consiguiente, la identidad de la conciencia adquiera para él valor de Absoluto frente a su serialidad objetiva de finito a finito, tiene que, ciertamente, abandonar la forma de su Principio, la forma de una objetividad pura. Así como admite un pensar, así también hay que exponer Yo=Yo a partir del análisis del pensar. Se trata del pensar expresado como proposición; pues pensar es referencia autoactiva de contrapuestos, y referir es poner como iguales los contrapuestos. Así como el idealismo hace valer la unidad de la conciencia, así el realismo puede hacer valer la dualidad de la misma. La unidad de la conciencia presupone una dualidad, referir, un estar-contrapuesto; al Yo=Yo se le contrapone, de igual modo absoluto, otra proposición: el sujeto no es igual al Objeto [significa que] ambas proposiciones son del mismo rango. Por más que algunas formas en las que Fichte expuso su sistema pudieran inducir a tomar éste como sistema del idealismo dogmático, que niega el Principio contrapuesto a él —en efecto, Reinhold pasa por alto la significación trascendental del Principio fichteano, según la cual, en Yo=Yo se requiere poner, al mismo tiempo, la Diferencia de sujeto y Objeto, y ve, además, en el sistema fichteano un sistema de la subjetividad absoluta, es decir, un idealismo dogmático— precisamente el idealismo fichteano se distingue de otro cualquiera en que la identidad establecida por él no niega lo objetivo, sino que pone con igual rango de realidad y certeza lo objetivo y lo subjetivo —y la conciencia, pura y empírica, es una sola cosa. En virtud de la identidad de sujeto y Objeto pongo las cosas fuera de mí con tanta certeza como yo mismo me pongo; tan cierto como que soy, son las cosas. Pero cuando el Yo pone sólo las cosas o sólo se pone a sí mismo, cuando pone uno sólo de los dos o ambos a la vez, pero separados, el Yo mismo no llega a ser, en el sistema, sujeto=Objeto; ciertamente, lo subjetivo es sujeto=Objeto, pero no lo objetivo, y por consiguiente el sujeto no es sujeto=Objeto.

Como *facultad teórica*, Yo no está facultado para ponerse de 42
modo completamente objetivo, ni tampoco provenir de la contraposición. Que el Yo se ponga como determinado por el No-yo es esa parte del tercer principio por la cual el Yo se constituye como

inteligente. Si ahora se prueba que el mundo objetivo es igual que un accidente de la inteligencia y que el No-yo, por el cual la inteligencia se pone como determinada, un algo indeterminado y cada determinación del mismo un producto de la inteligencia queda aún, empero, un aspecto de la facultad teórica que lo determinaría; a saber, el mundo objetivo, en su infinita determinidad por la inteligencia permanece siempre como un Algo para ella y, al mismo tiempo, indeterminado para ella. El No-yo no tiene, ciertamente, carácter positivo, pero posee el negativo de ser otro, es decir, ser un contrapuesto en general; o, como dice Fichte: la inteligencia está condicionada por un impulso, aunque en sí éste sea, desde luego, indeterminado. El No-yo expresa entonces sólo lo negativo, un algo indeterminado, y únicamente le corresponde con propiedad este carácter por una posición del Yo: el Yo se pone como no puesto; el contraponer en general, el poner de algo indeterminado absolutamente por el Yo es él mismo, propiamente, un poner del Yo. En este giro, la inmanencia del Yo es afirmada incluso como inteligencia respecto a su estar-condicionado por un otro=X. Pero la contradicción sólo ha obtenido otra forma, a través de la cual ha llegado a ser inmanente; es decir, el contraponer del Yo y el ponerse-a-sí-mismo del Yo se contradicen; y la facultad teórica no está facultada para salir de esta contraposición; la contraposición permanece como absoluta para aquélla. La imaginación productiva es un oscilar entre contrapuestos de modo absoluto, contrapuestos de modo absoluto, contrapuestos que la imaginación sólo puede sintetizar en el límite, pero cuyos términos contrapuestos no puede unificar.

Mediante la facultad teórica el Yo no llega a ser objetivo: en vez de penetrar hasta el Yo=Yo, el Objeto le surge Yo+No-yo; o mejor, la conciencia pura no se muestra igual a la empírica.

De todo esto resulta el carácter de la deducción trascendental de un mundo objetivo. El Yo=Yo como Principio de especulación o de reflexión filosófica subjetiva, contrapuesta a la conciencia empírica, tiene que mostrarse objetivamente como Principio de la filosofía porque asume la contraposición a la conciencia empírica. Esto debe ocurrir cuando la conciencia pura produce a partir de sí misma una multiplicidad de actividades igual a la multiplicidad de la conciencia empírica; con ello se demostraría que el Yo=Yo es el fundamento real inmanente del estar unas cosas fuera de otras, propio de la objetividad. Pero en la conciencia empí-

rica hay un contrapuesto, un X que la conciencia pura, ya que es un ponerse-a-sí-mismo, no | puede producir a partir de sí misma, 43
ni tampoco superar, sino que tiene que presuponer dicho X. La cuestión está en si la identidad absoluta, en tanto aparece como facultad teórica puede o no hacer abstracción enteramente de la subjetividad y la contraposición a la conciencia empírica y, dentro de este ámbito, si no puede devenir para sí misma objetiva, A=A. Pero esta facultad teórica, en tanto es Yo que se pone como Yo determinado por el No-yo, no es, en general, ninguna esfera pura e inmanente; ni tampoco dentro de ésta cada producto del Yo es, al mismo tiempo, un algo determinado por el Yo; la conciencia pura, en tanto produce *(produziert)* a partir de sí misma la multiplicidad de la conciencia empírica, aparece por ello con el carácter de la deficiencia; esta deficiencia originaria de la misma constituye, según esto, la posibilidad de la deducción del mundo objetivo en general, y lo subjetivo de la conciencia pura aparece en esta deducción muy claramente. El Yo pone un mundo objetivo porque se [re]conoce como deficiente en tanto se pone a sí mismo; con ello cae por tierra la absolutidad de la conciencia pura. El mundo objetivo obtiene en la autoconciencia la relación de que él es una *condición* de la misma; la conciencia pura y la conciencia empírica se condicionan recíprocamente; una es tan necesaria como la otra; se ha progresado, según la expresión de Fichte, hasta la conciencia empírica, porque la conciencia pura no es una conciencia completa. —En este intercambio de relaciones permanece su contraposición absoluta; la identidad que aquí cabe es una identidad sumamente incompleta y superficial; hay necesariamente otra que capta en sí la conciencia pura y empírica, pero que las asume como lo que son.

Más abajo se hablará de la forma que a lo objetivo (o la naturaleza) proporciona este modo de deducción. Pero la subjetividad de la conciencia pura, que resulta de la forma de la deducción antes discutida nos proporciona un esclarecimiento sobre otra forma de la misma, en la que la producción de lo objetivo es un acto puro de la actividad libre. Si la conciencia empírica condiciona a la autoconciencia, la conciencia empírica no puede ser, entonces, un producto de la libertad absoluta, y la actividad libre del Yo sería sólo un factor en la construcción de la intuición en un mundo objetivo. Que el mundo sea producto de la actividad de la libertad es el Principio determinadamente formulado del idealismo, y

si el idealismo fichteano no ha construido este Principio como sistema, se hallará el fundamento en el carácter con que se presenta la libertad en dicho sistema.

La reflexión filosófica es un acto de libertad absoluta, se eleva con albedrío absoluto de la esfera del estar-dado y produce conscientemente lo que en la conciencia empírica la inteligencia produce sin conciencia y lo que, por tanto, aparece como dado. La producción sin conciencia de un mundo objetivo no es afirmada como un acto de libertad, en el sentido en que [se dice que] la re-
44 flexión filosófica | origina la multiplicidad de representaciones necesarias como un sistema engendrado gracias a la libertad, pues, en ese caso, la conciencia empírica y la conciencia pura están contrapuestas cuando ambas son, en este sentido, la identidad del ponerse-a-sí-mismo; el ponerse-a-sí-mismo, identidad de sujeto y Objeto, es actividad libre. En la exposición precedente de la producción del mundo objetivo a partir de la conciencia pura o del ponerse-a-sí-mismo, se topó necesariamente con una contraposición absoluta; ésta se manifiesta en tanto el mundo objetivo deba deducirse como acto de la libertad, como autolimitación del Yo por sí mismo, a fin de que comparezca la imaginación productiva a partir de los factores de la actividad indeterminada, que tiende a lo infinito, y desde la actividad limitada, que tiende a la finitización. Si la actividad reflexionante está puesta igualmente como infinita, como así debe ser, pues es un factor idealizante, un algo contrapuesto absolutamente, entonces podrá también ser puesta como acto de la libertad, y el Yo limitado con la libertad. De este modo, la libertad y la limitación no se opondrían entre sí, sino que se pondrían infinita —y finitamente: de igual modo ocurría más arriba en la oposición del primero y segundo principios. La limitación es, en todo caso, inmanente, pues es el Yo quien se limita a sí mismo; los objetos sólo están puestos para explicar esta limitación, siendo el autolimitarse de la inteligencia lo único real. De este modo queda asumida la contraposición absoluta que la conciencia empírica pone entre sujeto y objeto, pero, bajo otra forma, se la lleva a la inteligencia misma; y la inteligencia se halla súbitamente encerrada en limitaciones inconcebibles, autolimitarse le es una ley absolutamente inconcebible; pero precisamente lo inconcebible de dicha contraposición para la conciencia común es lo que impulsa la especulación. Pero lo inconcebible se instala en el sistema a través de la limitación puesta en la inteligencia misma,

siendo el único interés del estado de necesidad filosófica el romper dicho círculo. Si la libertad de la actividad limitadora está contrapuesta, como ponerse a sí misma, a lo contrapuesto, la libertad está condicionada, lo cual no debe ser; si la actividad limitadora está puesta también como una actividad de la libertad —al igual que antes lo fueron en el Yo el ponerse a sí mismo y la contraposición— la libertad es entonces identidad absoluta, aunque contradice su aparición fenoménica, que siempre es un algo no idéntico, finita, no libre. La libertad no consigue producirse a sí misma en el sistema; el producto no corresponde al productor; el sistema, que procede del ponerse a sí mismo, lleva a la inteligencia hacia su condición condicionada en un sinfín de finitudes, sin restablecerla en éstas y desde éstas.

Como en la producción sin conciencia la especulación no puede mostrar por completo su Principio Yo=Yo, sino que el Objeto de la facultad teórica | contiene en sí necesariamente algo no de- 45
terminado por el Yo, hay que remitirse a la facultad práctica. Mediante un producir sin conciencia, el Yo no lograría ponerse como Yo=Yo, o intuirse como sujeto=Objeto; se presenta, pues, la exigencia de que el Yo se produzca prácticamente como identidad, como sujeto=Objeto, que el Yo se metamorfosee por sí mismo en el Objeto. Esta exigencia suprema sigue siendo en el sistema de Fichte una exigencia sin más; no sólo no se resuelve en una síntesis genuina, sino que se fija como tal exigencia, y de este modo lo ideal está contrapuesto absolutamente a lo real, y la suprema autointuición del Yo como sujeto=Objeto se hace imposible.

El Yo=Yo es postulado prácticamente, y esto se representa así: que el Yo como tal llegue a ser de este modo, como Yo, Objeto, en la medida en que entre junto al No-yo en la relación de causalidad, por la que el No-yo desaparecería, y por lo que el Objeto sería lo determinado absolutamente por el Yo, es decir, =Yo. Aquí lo dominante es la relación de causalidad, y por ello la razón o el sujeto=Objeto es fijada como uno sólo de los contrapuestos, y la verdadera síntesis se hace imposible.

Esta imposibilidad del Yo para reconstruirse a partir de la contraposición de la subjetividad y del X que le surge en la producción sin conciencia, y la imposibilidad de llegar a ser uno con su aparición fenoménica, se expresan del siguiente modo: la síntesis suprema que muestra el sistema es un *Deber-ser*, Yo *igual* Yo se

transforma en Yo *debe* ser igual a Yo; el resultado obtenido del sistema no retorna a su inicio.

El Yo *debe* aniquilar el mundo objetivo, el Yo *debe* tener sobre el No-yo la causalidad absoluta; esto llega a ser contradictorio, pues así no se asumiría el No-yo y el contraponer o el poner un No-yo es absoluto. La referencia de la actividad pura a un Objeto sólo puede ser puesta como un *esfuerzo*. El Yo objetivo, que es igual al Yo subjetivo, ya que lo expuesto es Yo=Yo, tiene a la vez su No-yo, un contrapuesto, frente a sí; aquél lo ideal, éste lo real, *deben* ser iguales. Este postulado práctico del Deber-ser absoluto no expresa sino una unificación *pensada* de la contraposición que no se unifica en una intuición, sino que expresa la antítesis del primer y segundo principios.

Por ello, el Yo=Yo es abandonado por la especulación, y se refugia en la reflexión; la conciencia pura ya no aparece como identidad absoluta, sino que en su dignidad suprema es lo contrapuesto a la conciencia empírica. —Se aclara entonces el carácter que la libertad posee en este sistema, a saber, no es el asumir contrapuestos, sino la contraposición frente a ellos, siendo fijada en esta contraposición como libertad negativa; mediante la reflexión, la razón se constituye en unidad que está enfrentada absolutamente a una multiplicidad; el deber-ser expresa esta contraposición cons-
46 tante, | el No-ser de la absoluta identidad. El puro poner, la actividad libre, está puesta, como abstracción, en la forma absoluta de algo subjetivo. La intuición trascendental, de la que el sistema procede, era algo subjetivo en la forma de reflexión filosófica que, por medio de la abstracción absoluta, se eleva al puro pensar de ella misma; para tener la intuición trascendental en su carencia de forma verdadera debiera hacerse abstracción de este carácter de cosa subjetiva; la especulación tuvo que apartar esta forma de su Principio subjetivo para elevarse a la verdadera identidad de sujeto y Objeto. Pero, en ese caso, la intuición trascendental, en tanto pertenece a la reflexión filosófica y la intuición trascendental, en tanto no es ni algo subjetivo ni algo objetivo, han permanecido una y la misma cosa; el sujeto=Objeto ya no proviene de la Diferencia ni la reflexión; sigue siendo un sujeto=Objeto subjetivo al cual la aparición fenoménica le es algo ajeno y que no llega además a intuirse a sí mismo en su aparición.

Si la facultad teórica no puede alcanzar la autointuición absoluta, aún menos la podrá alcanzar la facultad práctica;

tanto ésta como aquélla están condicionadas por un impulso que no se deja deducir, como factum, del Yo y cuya deducción significa ser mostrado como condición de las facultades teórica y práctica. La antinomia se queda en antinomia, y es expresada en el esfuerzo que es el deber-ser, en tanto actividad. Esta antinomia no es la forma como el Absoluto aparece a la reflexión —como tampoco para la reflexión es posible aprehender el Absoluto sino a través de la antinomia— al contrario, esta oposición de la antinomia es lo fijado, el Absoluto; esta oposición, como actividad, es decir, como esfuerzo, debe ser la síntesis suprema, debiendo quedar la idea de infinitud como idea en sentido kantiano, contrapuesta absolutamente a la intuición. Esta contraposición absoluta de idea e intuición y de la síntesis de ambos, que no es sino una exigencia que se destruye a sí misma, a saber, una exigencia de unificación que, empero, no debe ocurrir, se expresa en el progreso infinito. Por ello, la contraposición absoluta es empujada hacia la forma de una perspectiva inferior que ha perdido la ocasión para una asunción verdadera de la contraposición y para la suprema solución de la antinomia por la razón. La existencia *(Daseyn)* prolongada eternamente en la eternidad incluye a ambos: infinitud de la idea e intuición, aunque en tales formas que su síntesis se hace imposible. La infinitud de la idea excluye toda multiplicidad; el tiempo, por el contrario, incluye inmediatamente, en sí, contraposición, un estar-el-uno-fuera-del-otro, y la existencia en el tiempo es algo contrapuesto, múltiple, y la infinitud está fuera de él. —El espacio es igualmente un estar-puesto-fuera-de-sí, pero, en | su carácter de 47
contraposición, puede ser considerado como una síntesis infinitamente más rica que el tiempo—. La ventaja que obtiene el tiempo de que el progreso deba transcurrir en él estriba sólo en que el esfuerzo está contrapuesto absolutamente a un mundo sensible externo, y puesto como algo interno donde el Yo es hipostasiado como sujeto absoluto, como unidad del punto, y popularmente como alma. —Si el tiempo debe ser una totalidad en tanto tiempo infinito, el tiempo mismo es asumido, y no era necesario recurrir a su nombre y a un progreso de la existencia prolongada. La verdadera asunción de tiempo es el presente carente de tiempo, es decir, eternidad; y en ésta cae por tierra el esfuerzo y la consistencia de la absoluta contraposición. Aquella existencia prolongada sólo disimula la contraposición en la síntesis del tiempo, donde la indigencia no se completa del todo, sino que se hace más llamativa

por este vínculo encubierto con una finitud que le está contrapuesta absolutamente.

Todos los desarrollos ulteriores de lo contenido en el esfuerzo y las síntesis de contraposiciones que resultan del desarrollo, tienen en sí el Principio de la no-identidad. Toda la ejecución siguiente del sistema pertenece a una reflexión consecuente en la que la especulación no tiene parte. La identidad absoluta está presente en la forma de un contrapuesto, a saber, como *idea;* la relación causal incompleta está en la base de cada una de sus unificaciones con lo contrapuesto. El Yo que se pone a sí mismo en la contraposición o que se limita a sí mismo en ella y el Yo que tiende a lo infinito, aquél con el nombre de subjetivo, éste con el de objetivo, entran en este vínculo de tal modo que el determinarse a sí mismo del Yo es un determinar según la idea de Yo objetivo, de absoluta autoactividad, de infinitud, y tal que el Yo objetivo, la autoactividad absoluta, viene determinada por el Yo subjetivo, según esta idea. Su determinar es un determinar recíproco. El Yo subjetivo e ideal obtiene del objetivo, por decirlo así, la materia de su idea, a saber, la autoactividad absoluta, la indeterminidad; el Yo objetivo, que tiende a lo infinito, el Yo real, deviene limitado por el subjetivo; pero el Yo subjetivo, ya que está determinado según la idea de infinitud, asume otra vez la delimitación, ciertamente hace finito al Yo objetivo en su infinitud, pero al mismo tiempo lo hace infinito en su finitud. En esta determinación recíproca, la contraposición de infinitud y finitud, determinidad real e indeterminidad ideal permanece; idealidad y realidad están sin unificar; o mejor, el Yo, en tanto actividad ideal y real al mismo tiempo, que sólo se diferencian como diversas direcciones, ha unificado en las síntesis singulares incompletas —como se habrá de mostrar luego— en la tendencia, en el sentimiento, sus diversas
48 direcciones, | pero sin lograr en ellas una exposición completa de sí mismo; en el progreso indefinido de la existencia prolongada produce sin fin partes de sí, aunque no se produce ella misma en la eternidad del intuirse a sí mismo como sujeto-Objeto.

El mantener firmemente la subjetividad de la intuición trascendental, por la cual el Yo permanece sujeto-Objeto subjetivo, aparece del modo más llamativo en la *relación del Yo con la naturaleza,* en parte en la deducción de la misma, en parte en las ciencias que se fundan en dicha deducción.

Ya que el Yo es un sujeto-Objeto subjetivo, le queda aún un

aspecto por el que un Objeto le está absolutamente contrapuesto, aspecto por el cual este Objeto le condiciona: la posición dogmática de un Objeto absoluto se transforma, en este idealismo, como hemos visto, en un limitarse a sí mismo contrapuesto absolutamente a la actividad libre. El ser-puesto de la naturaleza por el Yo es la deducción de ella y el punto de vista trascendental; se habrá de mostrar su extensión como tal y cuál sea su significado.

Se postula como condición de la inteligencia una determinidad originaria lo que antes aparecía como necesidad (ya que la conciencia pura no es una conciencia completa) de progresar hasta la conciencia empírica. El Yo debe delimitarse, contraponerse absolutamente a sí mismo; es sujeto, y la limitación está en él y por él. Esta autodelimitación llega a ser tanto una delimitación de la actividad subjetiva, de la inteligencia, como una delimitación de la actividad objetiva; la actividad objetiva delimitada es la *tendencia;* la actividad subjetiva delimitada es el *concepto de fin.* La síntesis de esta doble determinidad es *sentimiento;* en él están unificados conocimiento y tendencia. Pero, al mismo tiempo, el sentimiento es algo puramente subjetivo, y en la oposición al Yo=Yo, a lo indeterminado, aparece de todos modos como algo determinado en general y, ciertamente, como algo subjetivo opuesto al Yo en tanto objetivo; aparece como un algo finito en general tanto contra la actividad real infinita como contra la infinitud ideal, y en la relación con ésta última, aparece como algo objetivo. Pero, para sí, el sentimiento se ha caracterizado como la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo, del conocimiento y de la tendencia y, como es síntesis, cae por tierra su oposición a algo indeterminado, aunque lo indeterminado sea ahora actividad subjetiva u objetiva infinita. El sentimiento es, en general, finito para la reflexión, que produce aquella contraposición de la infinitud; en sí es igual que la materia, subjetivo y objetivo a la vez, es identidad en tanto ésta no se ha reconstruido como totalidad.

Tanto el sentimiento como la tendencia aparecen como delimitados, y la exteriorización de lo delimitado y la delimitación es en nosotros tendencia y sentimiento; el originario sistema determinado de tender y sentir es la *naturaleza.* La conciencia de la misma se nos impone y, a la vez, la substancia donde se halla este sistema de delimitaciones | debe ser aquélla que libremente piensa y 49
quiere, y la naturaleza que ponemos como nosotros mismos, pues esta conciencia es *nuestra* naturaleza; y el Yo y mi naturaleza cons-

tituyen el sujeto-Objeto subjetivo, mi naturaleza está ella misma en el Yo.

Pero tienen que diferenciarse dos modos de *mediación* de la contraposición entre naturaleza y libertad, de lo originariamente limitado y de lo originariamente ilimitado, y es esencial probar que la mediación ocurre de modo diverso; esto nos mostrará la diversidad de puntos de vista trascendental y del de la reflexión, el último desbancando al primero —amén de mostrar de forma novedosa la Diferencia entre el punto inicial y el resultado de este sistema.

En un caso se tiene el Yo=Yo, la libertad y la tendencia son una y la misma cosa —esto es la perspectiva trascendental. Aún cuando una parte de lo que me incumbe sólo debe ser posible por la libertad, y otra parte debe ser independiente de la libertad y ésta independiente de dicha parte, la substancia que conviene a ambos es una y justamente la misma, y deviene puesta como una y justamente la misma. Yo que siento y yo que pienso, yo que soy tendencia y yo que resuelvo con voluntad libre soy el mismo. —Desde la perspectiva trascendental, mi tendencia, en tanto ser natural, mi Tendencia, en tanto espíritu puro, son una y la misma proto-tendencia que constituye mi ser, sólo que vista desde dos aspectos diversos. Su diversidad está sólo en la aparición.

En el otro caso, los dos aspectos son diversos, uno es la condición del otro, uno domina al otro. La naturaleza como tendencia tiene que, ciertamente, ser *pensada* como un sí mismo que por sí mismo se determina, pero caracterizándose por la oposición de la libertad. Que la naturaleza se determine a sí misma significa, por lo tanto, que *está* determinada a determinarse por esencia, *formaliter* no puede ser indeterminada jamás como pudiera serlo un ser libre; y, asimismo, se halla determinada *materialiter* y no posee, como el ser libre, elección entre una cierta determinación y su contrapuesta. La síntesis de la naturaleza y la libertad ofrece ahora la siguiente reconstrucción de la identidad a partir de la escisión como la totalidad: Yo, como inteligencia, o indeterminado y Yo, constituido por tendencias, la naturaleza, o determinado, llegó a ser lo mismo porque hago consciente la tendencia; en tanto la tendencia permanezca *en mi poder*, *ella* no actúa en modo alguno en esta región, sino que *yo* actúo o no actúo según dicha tendencia. Lo reflexionante es superior a lo reflexionado: la tendencia de lo reflexionante, del sujeto de la conciencia, se llama

«tendencia superior»; la inferior, la naturaleza, tiene que ser puesta *sujetada a la tendencia superior, la reflexión.* Esta relación de sujeción de una aparición del Yo respecto a la otra debe ser la suprema síntesis.

Pero esta última identidad y la identidad de la perspectiva trascendental están enteramente contrapuestas. En la perspectiva trascendental, el Yo=Yo, el Yo, es puesto en | [50] relación de substancialidad o al menos en una relación recíproca; en esta reconstrucción de la identidad, por el contrario, uno de ellos es el dominante y el otro el dominado, lo subjetivo no es igual a lo objetivo, sino que se relacionan causalmente —se aúnan en la sujeción; de las dos esferas, libertad y necesidad, ésta última está subordinada a aquélla—. Así, el final del sistema es desleal con su inicio, el resultado con su Principio. El Principio era el Yo=Yo; el resultado es Yo≠Yo. La identidad primera es ideal-real, forma y materia es una sola cosa; la identidad última es simplemente ideal, forma y materia están separadas; esta identidad es síntesis simplemente formal.

Esta síntesis del dominar resulta del siguiente modo: a la tendencia pura, que tiende con autodeterminación absoluta hacia la actividad por la actividad, se le contrapone una tendencia objetiva, un sistema de limitaciones. Unificándose libertad y naturaleza, aquélla abandona su pureza y ésta su impureza; la actividad sintética, para ser pura e infinita, tiene que ser pensada en tanto actividad objetiva, cuyo fin final es la libertad absoluta, la independencia absoluta de toda naturaleza —fin final que no hay que alcanzar nunca, una serie infinita cuya continuación sería el Yo=absolutamente Yo, es decir, el Yo se asume en tanto Objeto mismo y, por consiguiente, también como sujeto. Pero el Yo no debe asumirse así, para el Yo no existe sino un tiempo lleno de cantidades y limitaciones, indeterminablemente prolongado, y el progreso, como es notorio, debe coadyuvar; allí donde se espera la síntesis suprema queda siempre la misma antítesis del presente limitado y de una infinitud situada fuera de él. El Yo=Yo es el Absoluto, la totalidad; fuera del Yo, nada. Pero, de este modo, en el sistema, el Absoluto no lleva al Yo, y si el tiempo debe ser inmiscuido, nunca [llevará]; está afectado absolutamente de un No-yo y sólo está facultado para ponerse como un *Quantum* del Yo.

Por ello, la *naturaleza,* tando desde un respecto teórico como desde un respecto práctico, es algo esencialmente determinado y

muerto. Desde el respecto teórico es la autolimitación intuida, es decir, el aspecto objetivo del limitarse a sí mismo; deduciéndola como condición de la autoconciencia, siendo puesta para explicar la autoconciencia, es, simplemente, algo puesto por la reflexión en auxilio de la explicación, un algo efectuado idealmente. Si la naturaleza, aunque la autoconciencia resulte condicionada por ella, obtiene una autosubsistencia tan digna como la de la autoconciencia, ya que ha sido puesta por la reflexión, su autosubsistencia no es por ello menos aniquilada, y su carácter fundamental es el de estar contrapuesta.

Incluso desde el respecto práctico, en la síntesis del determinarse a sí mismo sin conciencia y el autodeterminarse por medio de un concepto, de la tendencia natural con la tendencia de la li-
51 bertad por la libertad, la naturaleza llega a ser, merced a | la causalidad de la libertad, algo efectuado realmente. El resultado es el siguiente: el concepto debe tener causalidad sobre la naturaleza y la naturaleza debe ser puesta como algo absolutamente determinado.

Si la reflexión pone completamente su análisis del Absoluto en una antinomia y [re]conoce a uno de los miembros como Yo, indeterminidad o determinarse a sí mismo, y el otro como Objeto, estar-determinado, y ambos como originarios, entonces está afirmando la incondicionalidad relativa y, con ella, la condicionalidad relativa de ambos. La reflexión no puede rebasar esta interacción de mutuo condicionarse. La reflexión se muestra como razón porque establece la antinomia de lo incondicionado condicionado y en cuanto que apunta a una síntesis absoluta entre la libertad y la tendencia natural, no ha afirmado la contraposición y la consistencia de ambos, o de uno de ellos y a sí mismo como lo Absoluto y lo eterno, sino que los ha aniquilado y precipitado al abismo de su acabamiento. Pero cuando la reflexión se afirma ella misma y uno de sus contrapuestos como lo Absoluto y se empeña en la relación de causalidad, el punto de vista trascendental y la razón se someten al punto de vista de la mera reflexión y del entendimiento, que ha logrado fijar lo racional en forma de idea absolutamente contrapuesta. Para la razón, no queda sino la impotencia *(Ohnmacht)* de la exigencia de superarse a sí misma, y la apariencia de una mediación —pero propia del entendimiento, formal— de la naturaleza y la libertad en la mera *idea* de la asunción de opuestos, en la *idea* de la independencia del Yo y del absolu-

tamente-ser-determinado de la naturaleza puesta como algo que niega, absolutamente dependiente. La oposición no ha desaparecido, sino que se ha hecho infinita —ya que, subsistiendo uno de sus miembros, subsiste el otro también.

Desde este punto de vista supremo, la naturaleza tiene carácter de objetividad absoluta o de muerte; únicamente desde un punto de vista inferior se presenta con apariencia de vida, como sujeto=Objeto. Así como desde el punto de vista supremo el Yo no pierde la forma de su aparición fenoménica como sujeto, el carácter que la naturaleza tiene de ser sujeto=Objeto, por el contrario, deviene pura apariencia, y su esencia objetividad absoluta.

En efecto, la naturaleza es producción sin conciencia del Yo, y la producción del Yo es un determinarse a sí mismo, luego la naturaleza es ella misma Yo, sujeto=Objeto; y así como mi naturaleza está puesta, también existe naturaleza fuera de la mía que no es la naturaleza entera; la naturaleza fuera de mí es puesta para explicar mi naturaleza. Ya que mi naturaleza es determinada como tendencia, como determinarse a sí misma por sí misma, la naturaleza fuera de mí tiene que estar determinada también de este modo, y esta determinación ajena a mí es el fundamento de la explicación de mi naturaleza.

Ahora tienen que predicarse de este determinarse a sí mismo por sí mismo, en su antinomia, los productos de la reflexión: causa y efecto, todo y parte, etc., | a saber, la naturaleza tiene que ser 52
puesta como causa y efecto de sí misma, como todo y parte a la vez, etc., por medio de lo cual obtiene la apariencia de orgánica y viviente.

Sólo que este punto de vista, según el cual lo que hay de objetivo en el Juicio reflexionante es caracterizado como algo viviente, se convierte en un punto de vista inferior. En efecto, el Yo se *encuentra* como naturaleza sólo en tanto intuye su carácter delimitado originario, en tanto pone objetivamente la limitación absoluta de la prototendencia, o sea, que se pone entonces objetivamente a sí mismo. Pero, desde el punto de vista trascendental, el sujeto=Objeto sólo se [re]conoce en la conciencia pura, en el ponerse a sí mismo ilimitado; este ponerse a sí mismo tiene, no obstante, una contraposición absoluta enfrentada que, por consiguiente, está determinada como limitación absoluta de la prototendencia. En tanto el Yo, como tendencia, no se determine según la idea de infinitud, o sea, que se ponga finitamente, lo finito es la natu-

raleza; al igual que el Yo, esto es a la vez infinito y sujeto-Objeto. El punto de vista trascendental separa lo finito y lo infinito, ya que sólo pone lo infinito como Yo. Extrae de lo que aparece como naturaleza la sujeto=objetividad, no quedándole nada a ésta, excepto la envoltura muerta de la objetividad. A ella, que antes fue lo finito-infinito *(endlichunendlichen)*, se le sustrae la infinitud, y queda pura finitud contrapuesta al Yo=Yo; lo que el Yo fue en ella, se ha trasladado al sujeto. Y si ahora el punto de vista trascendental de la identidad, Yo=Yo, donde no existe ni lo subjetivo ni lo objetivo, progresa hacia la Diferencia entre ambos (la cual, en tanto es contraposición, ha quedado enfrentada al ponerse a sí mismo, al Yo=Yo) y si continúa determinando los contrapuestos, llega entonces a un punto de vista según el cual la naturaleza tomada para sí es puesta como sujeto=Objeto; pero no debiera olvidarse que este modo de ver la naturaleza sólo es un producto de la reflexión ubicado en un punto de vista inferior. En la deducción trascendental, la limitación de la prototendencia (objetivamente puesta: la naturaleza) queda como objetividad pura absolutamente contrapuesta a la prototendencia, a la esencia verdadera, que es Yo=Yo, sujeto=Objeto. Esta contraposición es la condición por la cual el Yo deviene práctico, es decir, por la cual tiene que asumirse la contraposición; esta asunción es pensada de modo que uno esté puesto como dependiente del otro. La naturaleza, puesta en respecto práctico, deviene algo absolutamente determinado por el concepto; en tanto la naturaleza no es determinada por el Yo, el Yo no tiene causalidad, o sea, no es práctico; y el punto de vista que ponía a la naturaleza como viviente cae por tierra de nuevo, pues su esencia, su en-sí no debía ser sino una limitación, negación. La razón no permanece en este punto de vista sino como una regla muerta y mortífera de la unidad formal, instrumento de la reflexión, que pone al sujeto y al Objeto
53 en | relación de dependencia uno respecto del otro, o de causalidad, y de esta manera el Principio de la especulación, la identidad, es apartado enteramente.

En la Exposición y *deducción de la naturaleza*, igual que en el *Sistema del Derecho Natural*, se muestra la contraposición absoluta de la naturaleza y la razón, y la dominación de la reflexión en su entera crudeza.

En efecto, el ser racional tiene que formarse una esfera para su libertad; este ser se adjudica esta esfera como propia; mas esta esfera no existe sino en tanto está opuesta, en tanto se pone de manera excluyente el que ninguna otra persona elija allí. Atribuyéndosela, la pone esencialmente contrapuesta. El sujeto —como Absoluto, lo que actúa en sí mismo y lo que se determina a sí mismo como pensar de un Objeto— pone fuera de él la esfera que pertenece a su libertad y se separa de ella; su referencia a la misma sólo es un *tener.* El carácter fundamental de la naturaleza es ser un mundo de lo orgánico, algo absolutamente contrapuesto; la esencia de la naturaleza es un algo atomístico y muerto, una materia más fluida, más dúctil y más resistente que, de modo variado, es recíprocamente causa y efecto. El concepto de interacción reduce poco la plena contraposición de lo simplemente causal y lo simplemente efectuado; la materia, por tanto, es modificable recíprocamente de varios modos; pero hasta la misma fuerza que posibilita esta indigente combinación está fuera de ella. Tanto la independencia de partes según la cual debieran ser un conjunto organizado en sí mismo, como la dependencia de las partes respecto al todo constituyen la dependencia teleológica del concepto, pues la articulación está puesta a beneficio de otro, del ser racional que está esencialmente separado de ella. Aire, luz, etc., devienen materia atomística configurable en imágenes, y aquí la materia en general está, según el sentido habitual, estrictamente contrapuesta a lo que se pone a sí mismo.

Así, Fichte se acerca más que Kant a terminar con la oposición entre naturaleza y libertad y a mostrar la naturaleza como algo absolutamente efectuado y muerto; para Kant, la naturaleza está igualmente puesta como algo absolutamente determinado. Pero, ya que lo que Kant llama Entendimiento no puede pensar la naturaleza como determinada, al contrario, las múltiples apariciones fenoménicas particulares son dejadas en la indeterminación por *nuestro humano entendimiento* discursivo, éstas tienen que ser pensadas determinadamente por *otro* entendimiento, aunque de modo que lo pensado sea sólo válido como máxima de nuestro Juicio reflexionante, sin convenir nada acerca de la realidad efectiva del otro entendimiento. Fichte no necesita este rodeo: primero, la determinación de la naturaleza por la idea de otro entendimiento aparte, distinto del humano; pues la determinación lo es inmediatamente por y | para la inteligencia; la inteligencia se limita a sí mis- 54

ma de modo absoluto, y este limitarse a sí misma de la inteligencia no se deriva del Yo=Yo, sino que hay que deducirlo, esto es, mostrar su necesidad a partir de la deficiencia de la conciencia pura; y la intuición de su absoluta limitabilidad, de su negación, es la naturaleza objetiva.

Asombrosa a causa de las consecuencias que de esto se derivan es esta relación de la dependencia de la naturaleza respecto al concepto, la contraposición de la razón en *ambos sistemas de la comunidad de los hombres.*

Esta comunidad es representada como comunidad de seres racionales que tiene que dar el rodeo de la dominación del concepto. Cada ser racional es doble para otro: a) un ser libre, racional; b) una materia modificable, algo susceptible de ser tratado como simple cosa. Esta separación es absoluta, y de este modo, una vez puesta en su innaturalidad como fundamento, ya no es posible una pura referencia recíproca en la que la identidad originaria se exponga y reconozca, al contrario, cada referencia es dominación y ser-dominado según las leyes de un entendimiento consecuente; toda la construcción de la comunidad de seres vivientes está construida por la reflexión.

La comunidad de seres racionales aparece condicionada por la necesaria limitación de la libertad, que se da a sí misma la ley de limitarse; y el concepto de limitación constituye un reino de libertad donde cada relación recíproca de vida verdaderamente libre, infinita e ilimitada para sí misma, esto es, bella, es aniquilada, de modo que lo viviente está desgarrado en concepto y materia, y la naturaleza aboca a la servidumbre. —La libertad es el carácter de la racionalidad, es aquello que en sí asume toda limitación, y lo supremo del sistema fichteano; pero en la comunidad con otros tiene que *ser abandonada* para que la permanencia de la libertad de todos los seres racionales sea posible en la comunidad, y la comunidad sea de nuevo una condición de la libertad; la libertad tiene que abolirse a sí misma para ser libertad. Por todo lo cual, de nuevo, se ve claro que aquí la libertad es algo simplemente negativo, a saber, indeterminidad absoluta o, como se mostró de suyo anteriormente a propósito del ponerse a sí mismo, un puro factor ideal —claro está, la libertad considerada desde el punto de vista de la reflexión—. Esta libertad no se encuentra como razón, sino como ser racional, es decir, sintetizada con su contrapuesto, con algo finito; y esta síntesis de la personalidad ya incluye en sí la li-

mitación de uno de los factores ideales, como es el caso de la libertad. Razón y libertad en tanto ser racional no son ya razón y libertad, sino algo singular; y la comunidad de la persona con otras no tiene que ser vista esencialmente como limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como su ampliación. La suprema comunidad es la suprema libertad, tanto en poder como en ejercicio —aunque precisamente en esta | comunidad suprema la liber- 55
tad, en tanto factor ideal, y la razón, en tanto contrapuesta a la naturaleza, caen enteramente por tierra.

Si la comunidad de seres racionales fuese esencialmente una limitación de la verdadera libertad, sería en y para sí la suprema tiranía. Pero, ya que sólo la libertad, en tanto es algo indeterminado y factor ideal, es lo limitado de antemano, dicha representación de por sí no hace surgir inmediatamente la tiranía en la comunidad, sino que ésta surge del modo más completo cuando la libertad debe ser limitada para que la libertad de otros seres racionales sea posible; a saber, la libertad no debe perder, a causa de la comunidad, la forma de algo ideal y contrapuesto, por el contrario, debe ser fijada y dominar como tal. En pro de una libre comunidad auténtica de referencias vivientes, el individuo ha renunciado a su indeterminidad, o sea, a su libertad. En la referencia viviente sólo hay libertad en cuanto implica la posibilidad de asumirse a sí misma y de entrar en otras referencias; esto es, la libertad como factor ideal, como indeterminidad, ha caído por tierra; la indeterminidad, en una relación viviente en tanto es libre, es lo *posible* tan sólo, no una cosa realmente efectiva hecha para la dominación, no un concepto imperativo. Pero la indeterminidad asumida no está entendida en el Sistema de Derecho Natural bajo la libre limitación de la libertad; por el contrario, elevando la limitación a ley a través de la voluntad común, y fijándola como concepto, es aniquilada la verdadera libertad, la posibilidad de asumir una referencia determinada. Ya no es posible la indeterminación de la referencia viviente, luego ya no es racional, sino absolutamente determinada e impuesta por el entendimiento; la vida se ha entregado a la servidumbre y la reflexión ha recuperado el dominio sobre la misma y vencido a la razón. Este estado de penuria *(Stand der Noth)* se afirma como derecho natural y, ciertamente, no se afirma como si la meta suprema fuera asumirla y, en lugar de esta comunidad propia del entendimiento, irracional, construir por la razón una organización de la vida libre de toda esclavitud

bajo el concepto, sino que el estado de penuria y su extensión infinita sobre todas las emociones de la vida adquiere el valor de necesidad absoluta. Esta comunidad sometida al entendimiento no es representada como si ella misma tuviera que convertirse en ley suprema, penuria de la vida que sería entonces puesta por el entendimiento, y asumir así en la verdadera infinitud de una comunidad bella esta carencia de final de la determinación y la dominación, haciendo superfluas las leyes por las costumbres, el libertinaje de la vida insatisfecha por el gozo consagrado, y los críme-
56 nes de la fuerza oprimida por la posible | actividad encaminada a grandes objetivos; por el contrario, la dominación del concepto y la esclavitud de la naturaleza se ha hecho absoluta y extendido a lo infinito.

La carencia de final del determinar en la que tiene que caer el entendimiento muestra del modo más inmediato la deficiencia de su Principio, de la dominación por el concepto. —Asimismo, este Estado de penuria tiene noticia de que el fin de impedir las transgresiones de sus ciudadanos antecede al de castigarlos por lo que ya ha ocurrido. Así, la sanción no tiene que prohibir sólo la efectiva infracción, sino hasta prevenir la posibilidad de transgresión según este fin final, prohibir las acciones que en sí y para sí mismas no hacen daño a nadie y parecen completamente indiferentes, aunque hacen más sencilla la transgresión de otros y más difícil la vigilancia de las mismas y el descubrimiento de los culpables. Pero, por un lado, si bien el hombre se sigue sometiendo a un Estado de acuerdo con la tendencia a usar y gozar, tan libremente como sea posible, de su[s] facultad[es], no hay, por otro lado, acción alguna en la que el entendimiento consecuente de este Estado no implique posibles daños a terceros; y, ante esta posibilidad carente de final, el entendimiento se hace entendimiento previsor, y su poder el deber de la policía; y, según este ideal de Estado, no existe acto o incitación que no esté sometido a una ley, puesto bajo control inmediato y vigilado por la policía y por los demás gobernantes en general, de modo que (Segunda parte, p. 155) en un Estado que contemple este Principio en la constitución, la policía habrá de saber dónde está cada ciudadano a cada hora del día y a qué tiende[1].

[1] Algunos ejemplos permiten mostrar muy bien cómo la carencia de final de la determinación en sí misma se pierde y pierde su fin. Merced al perfeccionamiento de la policía, todos los delitos posibles en un Estado imperfecto son prevenidos, por ejemplo la falsificación de libranzas y dinero. Así vemos (p. 148 ss.): «Cual-

En esta infinitud hacia la que hay que progresar se ha suprimido *(aufheben)* a sí mismo el determinar y el estar-determinado. 57
La limitación de la libertad debe ser infinita; en esta antinomia de la limitabilidad ilimitada ha desaparecido la limitación de la libertad y ha desaparecido el Estado; la teoría del determinar ha aniquilado el determinar, su Principio que la extendía a lo infinito.

Los Estados normales son inconsecuentes, ya que su Derecho-policial-supremo abarca pocas posibilidades de transgresión, en-

---

quiera que entregue una libranza debe probar con un documento que es esa persona determinada, dónde puede encontrársela, etc. El que recibe pone al lado del nombre del librador, a la vuelta, *documento concedido por tal y cual autoridad.* —Es necesario escribir dos palabras más y esperar aún uno o dos minutos para examinar el documento y a la persona; en general, estas cosas son tan simples como antes» (o aún más simples, pues un hombre previsor se guardará verosímilmente de aceptar de un hombre que no conoce una libranza, aunque ésta parezca estar del todo en regla; y examinar un documento y a una persona es más simple que obtener datos | de otra manera cualquiera); «En caso de que la libranza sea falsa, la persona es encontrada pronto, pues la investigación conduce hacia él. No se per- 57
mite a nadie abandonar una localidad; se puede efectuar su detención a la puerta de las murallas» (no es objeción el hecho de que muchos de nuestros pueblos y muchas ciudades no tengan puertas; al contrario, se deduce la necesidad de la puerta). «La persona debe determinar el lugar a donde va, lo cual debe ser anotado en el registro de la localidad y en la cédula» (aquí se postula que los guardas han de distinguir a un viajero de otro entre los que atraviesan las puertas). «En parte alguna ha de ser admitido si el lugar no figura en la cédula»; «En la cédula está la descripción efectiva de la persona (p. 146) o, en su lugar, aunque pueda resultar algo ambiguo, un retrato bien parecido en ciertas personas importantes que puedan pagarlos» (y, en nuestro caso, en aquellos capaces de falsificar libranzas). «La cédula ha sido escrita sobre un papel preparado para ello, papel que está exclusivamente bajo la vigilancia de la autoridad suprema y la subautoridad, los cuales deben dar CUENTA del papel empleado. No habrá de imitarse este papel, ya que para elaborar una falsa libranza se necesita una cédula concreta, lo que supone tomar muchas disposiciones y recurrir a muchas técnicas» (de todo lo cual se postula que en un Estado bien constituido sólo podría ser de utilidad una falsa cédula concreta, de modo que las fábricas de cédulas falsas como las que existen en los Estados normales no encontrarían jamás un cliente). Para la protección contra la falsificación de papel privilegiado, el Estado recurrirá a otras medidas que se tomarían contra «la falsificación de moneda» (p. 152): «ya que, de hecho, el Estado tiene el monopolio de metales, etc., no debe entregar el metal a los pequeños comerciantes sin comprobar a quién y para qué uso ha sido distribuido lo que acaba de repartir». —Cada ciudadano habrá de dar trabajo a un único funcionario, como en el ejército prusiano, donde cada extranjero no tiene *un* solo vigilante, sino al menos media docena de hombres con vista a la vigilancia, los informes, etc., y cada uno de estos vigilantes otra media docena para lo mismo, y así hasta el infinito; aunque de este modo el asunto más simple ocasiona una montaña de asuntos, hasta resultar inacabables.

comendando a su propio cuidado a los ciudadanos, con la espe-
58 ranza de que cada cual no | deba ser limitado por un concepto, y en virtud de una ley, a no modificar la materia modificable de otros —como cualquiera puede, evidentemente, pues es un ser racional, según su libertad y en tanto que, de manera determinante, pone al No-yo y así tiene que atribuirse la facultad de modificar la materia en general—. Los Estados imperfectos son imperfectos porque tienen que fijar una oposición cualquiera; son inconsecuentes, ya que no introducen su oposición a través de todas las referencias; pero la consecuencia de hacer infinita la oposición que escinde al hombre absolutamente en un ser racional y una materia modificable y de hacer carente de final la determinación, se suprime a sí misma, y ésta inconsecuencia es lo más perfecto de los Estados imperfectos.

El Derecho Natural es, mediante la oposición absoluta de la tendencia pura y la tendencia natural, una exposición de la completa dominación del entendimiento, así como de la esclavitud de lo viviente; una construcción en la cual no participa la razón y que la rechaza además, ya que la razón debe hallarse, en su máxima expresión, en la organización más perfecta que pueda darse, en la autoconfiguración de un Pueblo. Pero aquel Estado del entendimiento no es una organización, sino una máquina, el pueblo no es cuerpo orgánico de una vida comunal y rica, sino una multitud atomizada y pobre de vida donde los elementos, substancias absolutamente contrapuestas, son, en parte, una multitud de puntos, los seres racionales, y en parte las materias modificables por la razón —es decir, en este caso por el entendimiento— elementos cuya unidad es un concepto, cuyo vínculo es una dominación sin fin. Esta sustancialidad absoluta de puntos funda un sistema atomístico de la filosofía práctica donde, al igual que en la atomística de la naturaleza, un entendimiento extraño a los átomos se convierte en ley, aquello que en el ámbito práctico se denomina Derecho: un concepto de la totalidad que debe contraponerse a cada acción —pues cada acción es acción determinada— determinarla, y así matar lo vivo en ella, la verdadera identidad. *Fiat iustitia pereat mundus* es la ley, y no por cierto en el sentido en que Kant lo interpretaba: que el Derecho sobrevenga, incluso si perecen todos los bribones del mundo, sino más bien: el Derecho tiene que sobrevenir aunque la confianza, el placer y el amor, todas las potencias de una genuina identidad ética sean extirpadas de cuajo.

Pasamos ahora al sistema de la *comunidad ética de los hombres*. La *doctrina ética* tiene en común con el Derecho Natural lo siguiente: que la idea domine absolutamente a la tendencia, la libertad a la naturaleza; pero se diferencian en que, en el Derecho Natural, la sujeción de seres libres bajo el concepto, en general, es un fin-en-sí-mismo, de modo que lo abstracto fijado de la voluntad general permanece también fuera del individuo y tiene poder sobre el mismo. En la doctrina ética, el concepto y la naturaleza tienen que ser puestos unificados en una sola y la misma persona; en el Estado sólo debe dominar el Derecho, en el reino de la eticidad, sólo el Deber | debe tener poder, en tanto la razón del indi- 59
viduo lo reconoce como ley.

Ser su propio amo y su propio esclavo parece tener, ciertamente, una ventaja comparado a la situación del hombre que es esclavo de un extraño. Sólo que la relación de libertad y naturaleza, si es que dicha relación deba hacerse, en la eticidad, una dominación y una esclavitud subjetivas (una opresión *propia* de la naturaleza), llega a ser mucho más antinatural que la relación del Derecho Natural, donde el que manda y tiene poder aparece como Otro, ajeno al individuo viviente. Este sigue teniendo siempre en esta relación cierta independencia incluida en sí misma; aquello que no le es propio, lo excluye de sí; lo antagónico es un poder ajeno. E incluso si cayera por tierra la fe en la conformidad de lo interior con lo exterior, la Fe, en su concordancia interna, puede sostener una identidad como carácter; la naturaleza interna es fiel a sí misma. Pero si en la doctrina ética aquello que ordena es trasladado al hombre mismo y en él es contrapuesto absolutamente lo que manda y lo que obedece, la armonía interna es destruida; desunión y absoluta escisión constituyen la esencia del hombre. Necesita buscar una unidad, pero en la no-identidad que le sirve de base no le queda sino una unidad formal.

La unidad formal del concepto, que debe dominar, y la multiplicidad de la naturaleza se contradicen, y la presión entre ambos muestra pronto un significativo malestar. El concepto formal debe dominar; pero es algo vacío y tiene que completarse refiriéndose a la tendencia, y así surge una infinita multitud de posibilidades de actuar. Pero si la ciencia lo mantiene en su unidad, un principio formal y vacío no le da nada de sí. El Yo debe determinarse según la idea de absoluta autoactividad, de superación del mundo objetivo, debe poseer la causalidad sobre el Yo objetivo,

luego está en referencia a él; la tendencia ética se hace tendencia mixta y, por tanto, es tan múltiple como la tendencia objetiva misma, de donde procede, pues, una gran multiplicidad de deberes. La tendencia puede ser disminuida cuando se queda uno estancado —es el caso de Fichte— en la universalidad de los conceptos; pero entonces, de nuevo, se tienen principios formales. La contraposición de los múltiples deberes se produce bajo el nombre de colisiones y entraña una contradicción significativa. Si los deberes son absolutos, deducidos, no pueden colisionar; pero colisionan necesariamente porque están contrapuestos; a causa de su igual absolutidad es posible la elección, y a causa del colisionar es necesario que no haya nada que decida, salvo la arbitrariedad. Para que no existiese ninguna arbitrariedad, los deberes no tendrían que tener el mismo rango de absolutidad; uno tendría que ser más absoluto que el otro (así hay que hablar aquí), lo que contradice al
60 concepto, | puesto que cualquier deber es absoluto en tanto deber. Pero ya que hay que actuar en esta colisión, o sea, abandonar la absolutidad y preferir un deber a otro, y para que pudiera conseguirse una autodeterminación, todo dependería del juicio sobre la preeminencia de un concepto de deber sobre otro y de la elección según la mejor apreciación de los deberes condicionados. Cuando la arbitrariedad y la contingencia de las inclinaciones son excluidas en la autodeterminación de la libertad por el concepto supremo, la autodeterminación pasa desde ahora a la contingencia de la apreciación, y con ello en la carencia de conciencia de aquello por lo cual se decide una apreciación contingente. Esto se observa cuando Kant se entrega, en su doctrina ética, a cuestiones casuísticas acerca de su deber establecido como absoluto y, al menos que se desee creer que haya querido ridiculizar la absolutidad del deber establecido, habrá que admitir que Kant ha apuntado más bien a la necesidad de una casuística en pro de la doctrina ética, y con ello a la necesidad de la propia apreciación que, por ser, desde luego, contingente, no es de fiar. La contingencia es lo único que debe ser suprimido *(aufgehoben)* por una doctrina ética; el impulso ético no puede contentarse con transformar la contingencia de las inclinaciones en la contingencia de la apreciación, aunque la tendencia ética tienda a la necesidad.

En tales sistemas de doctrina ética y del derecho natural, cuando se trata de una fijada polaridad absoluta entre libertad y necesidad, no hay que pensar en síntesis alguna, o en punto alguno de

indiferencia; la trascendentalidad se pierde por completo en la aparición fenoménica y en la facultad correspondiente, a saber, el entendimiento; la identidad absoluta no se halla en ella ni sale en ella a la luz. La contraposición se queda también en la simulación del progreso infinito absolutamente fijada; verdaderamente no puede resolverse ni para el individuo, en el punto de indiferencia de la belleza del ánimo y la obra, ni para la comunidad completa y verdadera de los individuos en comunidad *(Gemeine)*.

Ciertamente, aunque consideró también los deberes del artista *estético* entre los deberes de los diversos estamentos, en uno de los últimos apendículos de la *Moral*, Fichte habla también del sentido estético como lazo de unificación entre razón y corazón, y como el artista no se dirige ni al entendimiento sólo, como el hombre culto, ni al corazón sólo, como quienes enseñan al pueblo, sino al ánimo en su totalidad uniendo sus facultades, Fichte atribuye al artista y a la formación estética una referencia extraordinariamente eficaz a la promoción del fin racional.

Por demás, no se concibe cómo en la ciencia que, al igual que este sistema de doctrina ética, se asienta sobre una contraposición absoluta, pueda discutirse el lazo de unificación | entre el entendi- 61
miento y el corazón, de la integridad de ánimo —pues la absoluta determinación de la naturaleza según un concepto es la dominación absoluta del corazón por el entendimiento, que está condicionado por la unificación asumida— así el lugar enteramente subalterno en el que surge la formación estética indica qué poco se cuenta ya con ella para el acabamiento del sistema. El arte será reducido a una referencia extraordinariamente eficaz a la promoción del fin racional, preparando así el terreno a la moralidad que, caso de advenir, encontraría realizado la mitad del trabajo, a saber, la liberación de los lazos de la sensibilidad.

Es curioso el modo como se expresa Fichte acerca de la belleza, modo sobre todo inconsecuente respecto al punto de vista de su sistema, ya que no tiene aplicación alguna al mismo y hace, de inmediato, una aplicación falsa a la representación de la ley ética. *El arte*, declara Fichte, *convierte en común el punto de vista trascendental, en tanto que, según éste, el mundo está hecho y, según aquél, el mundo está dado tal como está hecho.* A través de la facultad estética se reconoce una verdadera unificación de la actividad productiva de la inteligencia y del producto que aparece como dado —del Yo, pues, que se pone como ilimitado y a la vez

como limitabilidad— o más bien se reconoce una unificación de la inteligencia y la naturaleza, ésta última, precisamente, a causa de esta posible unificación, adopta otro aspecto: el de ser producto de la inteligencia. El reconocimiento de la unificación estética del producir y del producto es algo completamente distinto de la posición del deber-ser y del esfuerzo absolutos, tras ser aceptada aquella suprema unificación como antítesis, o sea, sólo como síntesis de esferas más subalternas y, por tanto, como si estuvieran necesitadas de una síntesis superior.

El modo de ver estético se describe más adelante del modo siguiente: el mundo dado, la naturaleza, posee dos aspectos: es producto de nuestra limitación y producto de nuestro libre actuar ideal; hay que ver cada figura en el espacio como exteriorización de la plenitud y fuerza internas del cuerpo mismo que las posee. Quien adopta el primer modo de ver ve únicamente figuras rotas, oprimidas, angustiadas: lo que ve es la fealdad. Quien admite el último modo de ver ve la plenitud poderosa de la naturaleza, la vida y su pujanza: lo que ve es la belleza. El actuar de la inteligencia en el derecho natural había producido la naturaleza sólo como materia modificable; no era, pues, ningún actuar libre e ideal, ningún actuar de la razón, sino del entendimiento. El modo estético de ver la naturaleza se aplica también a la ley ética aunque, ciertamente, la naturaleza no debiera tener la ventaja, respecto a la ley ética, de ser susceptible de un modo bello de ver. *La ley ética domina y reprime absolutamente toda inclinación natural. Quien ve aquélla de este modo se relaciona con ella como es-*
62 *clavo. Pero la ley ética | es, a la vez, el Yo mismo, procede de la profundidad interior de nuestra propia esencia y cuando la obedecemos, únicamente nos obedecemos. Quien la ve así, la ve estéticamente.* «Nos obedecemos» significa que nuestra inclinación natural obedece a nuestra ley ética; pero en la intuición estética de la naturaleza como exteriorización de la interna plenitud y fuerza de los cuerpos, no se da este estar-separado de la obediencia, tal como nosotros intuíamos, según este sistema, en la eticidad, donde la inclinación natural, en tanto limitada por la vecina razón, somete el impulso al concepto en el obedecerse-a-sí-mismo. Este modo de ver necesario de la eticidad, en lugar de ser estético, debe ser, justamente, aquel modo que muestra la figura rota, oprimida y angustiada, la fealdad.

Cuando la ley ética sólo exige subsistencia de suyo en tanto

ésta es un determinar conforme a y por conceptos, y cuando la naturaleza sólo puede llegar a su derecho mediante una limitación de la libertad conforme al *concepto* de la libertad de muchos seres racionales, y cuando son estas dos especies oprimidas las especies supremas por las que el hombre se constituye como hombre, entonces el sentido estético, que en su acepción más amplia debe entenderse como la completa autoconfiguración de la totalidad en la unificación de la libertad y la necesidad, de la conciencia y lo carente de conciencia, no podrá encontrar su lugar ni en sus restringidas apariciones fenoménicas, ni en la legalidad burguesa, ni en la moralidad, en tanto se presente puro en su ilimitado goce de sí mismo; pues justamente en el sentido estético todo determinar conforme a conceptos es suprimido de tal modo que la esencia propia del entendimiento de la dominación y la determinación, al introducirse en él, es fea y aborrecible.

COMPARACIÓN DEL PRINCIPIO SCHELLINGUIANO DE FILOSOFÍA CON EL FICHTEANO

Como carácter fundamental del Principio fichteano se ha mostrado que el sujeto=Objeto emerge de esta identidad y ya no está facultado para restablecerla, ya que lo Diferente fue traspuesto a la relación de causalidad; el Principio de identidad no deviene Principio del sistema; no bien el sistema inicia su formación, la identidad es abandonada, el sistema mismo es una consecuente multitud de finitudes propia del entendimiento que la identidad
63 originaria | no está facultada para recoger como autointuición absoluta en el *focus* de la totalidad. De ahí que el sujeto=Objeto se haga un algo subjetivo; y no consiga asumir esta subjetividad, ni ponerse objetivamente.

El Principio de la identidad es Principio absoluto del entero sistema schellinguiano; filosofía y sistema coinciden; la identidad no se pierde en las partes, ni menos aún en el resultado.

Para que la identidad absoluta sea el Principio de un sistema entero, es necesario que sujeto y Objeto estén puestos, *los dos*, como sujeto-Objeto. En el sistema de Fichte, la identidad sólo se ha constituido como un sujeto-Objeto subjetivo. Esto precisa, para su complemento, de un sujeto-Objeto objetivo, de modo que el Absoluto se expone en cada uno de los dos, se halla con pleni-

tud en los dos como síntesis suprema en la aniquilación de ambos en la medida en que están contrapuestos como su absoluto punto de indiferencia, los incluye en sí, los gesta y se gesta a partir de ambos.

Cuando es puesta como tarea formal de la filosofía la asunción de la escisión, la razón puede intentar la solución de la tarea de modo que uno solo de los contrapuestos sea aniquilado y el otro elevado a un algo infinito. Tal cosa acontece en el sistema de Fichte; sólo que de esta manera sigue quedando la contraposición, pues aquello que es puesto como Absoluto está condicionado por otro, y tanta consistencia tiene uno como otro. Para asumir la escisión, ambos contrapuestos, sujeto y Objeto, tienen que ser asumidos; son asumidos como sujeto y Objeto en tanto son puestos idénticamente. En la identidad absoluta, sujeto y Objeto están en referencia mutua y, por ello, aniquilados; en esta medida, nada hay presente para la reflexión y el saber. El filosofar va tan lejos en general que no puede lograr hacerse sistema. Se contenta con el aspecto negativo que hunde todo lo finito en lo infinito; bien es verdad que la actividad filosófica podría dirigirse de nuevo hacia el saber, y es una contingencia subjetiva que el estado de necesidad de un sistema haya de vincularse o no a ello. Pero, si este aspecto negativo es él mismo Principio, no debe entonces haber accedido al saber, porque todo saber entra, a la vez, en la esfera de la finitud. A este intuir de la luz incolora se aferra la ensoñación fanática; si hay en ella multiplicidad es porque combate lo múltiple. A la ensoñación fanática le falta la conciencia sobre lo que ella misma es, de que su contracción *(Kontraktion)* está condicionada por una expansión *(Expansion)*; es unilateral, ya que se aferra a un contrapuesto y hace de la identidad absoluta un contrapuesto. En la identidad absoluta está asumido sujeto y Objeto; pero como están en la absoluta identidad, al mismo tiempo tienen consistencia, y esta su consistencia es lo que hace posible un saber, pues, en el saber está puesta, en parte, la separación de ambos; la actividad separadora es el reflexionar que asume la identidad y lo | Ab- 64
soluto, en la medida en que es considerada para sí misma; y todo conocimiento sería sin más un error, porque en él existe un separar. Este aspecto por el cual el conocer es separar y su producto un algo finito hace de cualquier saber un algo limitado y, por ello, una falsedad; pero, en la medida en que todo saber es, a la vez, una identidad, en esa medida no hay ningún error absoluto; cuan-

to más valor adquiere la identidad, más valiosa tiene que hacerse la separación; en la medida en que identidad y separación están contrapuestas mutuamente, ambas son absolutas, y si hay que aferrarse a la identidad ello se debe a que la escisión es aniquilada, ambas quedan mutuamente contrapuestas. La filosofía tiene que permitir al separar que haga valer su derecho en el sujeto y en el Objeto, pero, en tanto ponga esta separación absolutamente igual a la identidad, contrapuesta a la de la separación, la ha puesto únicamente condicionada, de tal modo que una identidad tal —condicionada por aniquilación de los contrapuestos— es asimismo relativa. Pero por eso el Absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; contraponerse y ser-uno está a la vez en él.

En tanto la filosofía separa no puede poner los [términos] separados sin ponerlos en el Absoluto; pues si no serían puros contrapuestos sin otro carácter que el de no ser, uno de ellos, en la medida en que el otro es. Esta referencia al Absoluto no es, a su vez, un asumir de ambos, pues, entonces, no estarían separados, sino que deben quedar como separados y no perder este carácter en la medida en que están puestos en el Absoluto o el Absoluto está puesto en ellos. Y en verdad que ambos tienen que ser puestos en el Absoluto, pues, ¿qué derecho antepondría uno sobre el otro? No sólo se halla en ambos igual derecho, sino igual necesidad; pues si sólo uno de ellos refiriera al Absoluto y el otro no, su esencia estaría puesta de modo desigual y la unificación de ambos, es decir, la tarea de la filosofía, asumir la escisión, sería imposible. Fichte sólo ha puesto uno de los contrapuestos en el Absoluto, o sea, lo ha puesto como Absoluto; el derecho y la necesidad radican, para él, en la autoconciencia, pues sólo ésta es un ponerse-a-sí-mismo, un sujeto=Objeto; y esta autoconciencia no se refiere primordialmente al Absoluto como algo superior, sino que ella misma es el Absoluto, la identidad absoluta. Su superior derecho a ser puesta como el Absoluto consiste precisamente en que se pone a sí misma; al contrario que el Objeto, que sólo es puesto por la conciencia. Pero, el que este emplazamiento *(Stellung)* del Objeto sea meramente contingente se hace patente a partir de la contingencia del sujeto-Objeto, en la medida en que éste es puesto como autoconciencia; pues este sujeto-Objeto es él mismo un algo condicionado. Por ello, su punto de vista no es el supremo; la razón está puesta de forma limitada; y sólo desde el pun-

to de vista de esta forma limitada aparece el Objeto no como un Objeto que se | determina a sí mismo, sino como un Objeto deter- 65
minado absolutamente. Por lo tanto, ambos tienen que ser puestos en el Absoluto o el Absoluto ser puesto en ambas formas y, a la vez, tener consistencia ambos como separados; por ello, el sujeto es sujeto-Objeto subjetivo: el Objeto, sujeto-Objeto objetivo. Y además, como está puesta una dualidad y cada uno de los contrapuestos está contrapuesto a sí mismo y la división tiende al infinito, cada parte del sujeto y cada parte del Objeto están ellas mismas en el Absoluto, son una identidad de sujeto y Objeto —así como cada conocer es una verdad, así cada mota de polvo es una organización.

Yo=Yo es el Absoluto sólo en tanto el Objeto mismo es un sujeto-Objeto. Así pues, Yo=Yo no se transforma en «el Yo debe ser igual a Yo», sino en: el Yo objetivo es él mismo, sujeto=Objeto.

Siendo el sujeto, al igual que el Objeto, un sujeto-Objeto, la contraposición de sujeto y Objeto es una contraposición real; pues ambos están puestos en el Absoluto y, por consiguiente, tienen realidad. La realidad de los contrapuestos y de la contraposición real sólo tiene lugar por la identidad de ambos[1]. Si el Objeto es un Objeto absoluto, entonces es meramente ideal, así como la contraposición es también meramente ideal. Por ello, el Objeto es solamente un Objeto ideal [*ideales*] y no está en el Absoluto, y el sujeto deviene también algo meramente ideal, y tales factores ideales [*ideale*] son Yo en cuanto se pone a sí mismo y no-Yo en cuanto que se contrapone a sí mismo; no sirve para nada que Yo sea mera vida y agilidad, hacer y obrar [morales], lo realísimo y lo más inmediato en la conciencia de cada cual; en tanto está absolutamente contrapuesto al Objeto, no es algo real [*reales*], sino sólo algo pensado, puro producto de reflexión, mera forma del co-

---

[1] Platón expresa la contraposición real mediante la identidad absoluta del modo siguiente: «El vínculo verdaderamente bello es el que se vincula a sí mismo y a los Uno vinculados (...) Pues mientras que de tres números, masas, fuerzas cualesquiera, el de enmedio es al primero lo mismo que el primero es para el último y al contrario, lo que el último es para el de enmedio es el de enmedio para el primero: y entonces el de enmedio se convertirá en primero y último y, viceversa, el primero y el último se han convertido en los de enmedio y así, necesariamente, serán todos lo mismo: se relacionan entre sí del mismo modo y son todos Uno».

nocer. Y no se puede construir la identidad como totalidad a partir de meros productos de reflexión, pues éstos surgen por abstracción de la identidad absoluta, que sólo puede relacionarse con ellos aniquilándolos inmediatamente, no construyéndolos. Precisamente tales productos de la reflexión son infinitud y finitud, indeterminidad y determinidad, etc.; y a partir de lo infinito no se establece transición alguna hacia lo finito, ni desde lo indeterminado hacia lo determinado. La transición como síntesis deviene an-
66 tinomia; la reflexión, empero, | que es un separar absoluto, no puede permitir que tenga lugar una síntesis entre lo finito y lo infinito, entre lo determinado y lo indeterminado, y es la reflexión la que impone aquí su ley; la unidad que ella tiene derecho a reclamar como válida es sólo formal, ya que la escisión en infinito y finito, que es su obra, le fue concedida y admitida; pero la razón los sintetiza en la antinomia y, de ese modo, los aniquila. Si una contraposición ideal es obra de la reflexión, que hace enteramente abstracción de la identidad absoluta, por el contrario una contraposición real es entonces obra de la razón, que pone idénticamente los contrapuestos no sólo en la forma del conocer, sino también en la forma del ser, identidad y no-identidad; y tal contraposición real sólo será aquélla en la que sujeto y Objeto son puestos como sujeto-Objeto, cuya consistencia está en el Absoluto, estando en ambos el Absoluto y estando en ambos, por lo tanto, la realidad. Solamente por esta causa, el Principio de identidad es, en la contraposición real, un Principio real; si la contraposición es ideal y absoluta, la identidad se queda en Principio meramente formal, puesta solamente en una de las formas contrapuestas, sin poder hacerse valer como sujeto-Objeto. La filosofía, cuyo Principio es formal, se hace ella misma una filosofía formalizante, como también dice Fichte en alguna parte: que para la autoconciencia de Dios —una conciencia en la cual todo sería puesto por el serpuesto del Yo— su sistema únicamente tendría validez formal. Y si, al contrario, la materia, el Objeto, es ello mismo un sujeto-Objeto, la separación de forma y materia puede caer por tierra, y ni el sistema ni su Principio serían ya algo meramente formal, sino formal y material a la vez; todo es puesto por la razón absoluta. Unicamente en la contraposición real [*realer*] puede ponerse el Absoluto en forma de sujeto o de Objeto; y el sujeto transitar esencialmente hacia el Objeto o el Objeto hacia el sujeto: el sujeto llega a ser objetivo él mismo en sí porque es originariamente obje-

tivo o porque el Objeto es él mismo sujeto-Objeto; o bien el Objeto llega a ser subjetivo, ya que originariamente no es más que sujeto-Objeto. Sólo aquí hay verdadera identidad, es decir, que ambos son un sujeto-Objeto, y a la vez tiene consistencia la verdadera contraposición que son capaces de mantener entre sí. Si ambos no fueran sujeto-Objeto, la contraposición sería ideal y el Principio de la identidad, formal. En una identidad formal y en una contraposición ideal no existe más síntesis posible que la incompleta, esto es, la identidad en tanto sintetiza los contrapuestos no es sino un *quantum*, y la Diferencia es cualitativa, al modo de las categorías, en las que la primera —p.e. [la de] realidad— es puesta sólo cuantitativamente en la tercera, igual que [le pasa] a la segunda. Pero, a la inversa, si la contraposición es real sólo es cuantitativa, el Principio es ideal y real al mismo tiempo, es la única cualidad, y el Absoluto que se reconstruye a partir de la Diferencia cuantitativa no es un *quantum*, sino totalidad.

Para poner la verdadera identidad de sujeto y Objeto, ambos 67
son puestos como sujeto-Objeto; y, además, cada uno es capaz de ser objeto de una ciencia especial. Cada una de estas ciencias exige que se haga abstracción del Principio de la otra. En el sistema de la inteligencia los Objetos no son nada en sí, la naturaleza solamente tiene consistencia en la conciencia; se hace abstracción de que el Objeto sea una naturaleza y de que la inteligencia, como conciencia, esté condicionada por él. En el sistema de la naturaleza se olvida que la naturaleza es algo sabido *(ein gewußtes)*; las determinaciones ideales que la naturaleza mantiene en la ciencia son, a la vez, inmanentes a ella. Pero la abstracción recíproca no significa, sin embargo, unilateralidad de las ciencias, ni tampoco una abstracción subjetiva del Principio real de la otra, que habría sido realizada en favor del saber y que, en esta medida, desaparecería en un punto de vista superior, o sea que, considerados en sí mismos, los Objetos de la conciencia, que para el idealismo no son sino productos de la conciencia, serían no obstante algo absolutamente otro y tendrían una consistencia absoluta fuera del ser de la conciencia: y, al contrario, la naturaleza, que está puesta en la ciencia que es suya como determinándose a sí misma y como ideal en sí misma, considerada en sí *(an sich)* Objeto, y toda identidad que la razón reconociese en ella sería solamente una forma prestada de saber. No se hace abstracción del Principio interno, sino sólo de la forma peculiar de la otra ciencia, para mantener pura

cada una de ellas, es decir, para mantener la identidad interna de ambas; y la abstracción de lo peculiar de la otra es un hacer abstracción de la unilateralidad. En sí, naturaleza y autoconciencia son de la manera en que han sido puestas por la especulación, en sus respectivas ciencias; por esto, son así en sí mismas, a saber, porque es la razón quien las pone como sujeto-Objeto, es decir, como el Absoluto; y lo único que es en sí es el Absoluto; las pone como sujeto-Objeto porque es ella misma la que los ha producido como naturaleza y como inteligencia, y se reconoce en ellas.

Dada la verdadera identidad en la que sujeto y Objeto están puestos, o sea, en cuanto que ambos son sujeto-Objeto, y habida cuenta de que su contraposición es por ello real, o sea, que uno es capaz de transitar al otro, por eso no es el punto de vista diverso de ambas ciencias contradictorio. Si sujeto y Objeto estuvieran absolutamente contrapuestos y uno sólo fuera el sujeto-Objeto, no podrían ambas ciencias tener consistencia la una junto a la otra, con igual dignidad; sólo uno de los puntos de vista sería el racional. Si ambas ciencias son completamente posibles, ello se debe única y exclusivamente a que en ambas uno y el mismo [Absoluto] es construido en la forma necesaria de su existencia. Ambas ciencias parecen contradecirse porque en cada una de ellas el Absoluto está puesto en una forma contrapuesta; su contradicción no se asume, empero, porque uno de los opuestos se afirme como
68 ciencia única, | ni tampoco porque, desde el punto de vista de uno de ellos, el punto de vista de la otra sea aniquilada; el punto de vista superior que, en verdad, supera la unilateralidad de ambas ciencias es aquél que reconoce en ambas el mismo Absoluto. La ciencia del sujeto-Objeto subjetivo se ha llamado hasta la fecha Filosofía Trascendental; la del sujeto-Objeto objetivo, Filosofía de la Naturaleza. En la medida en que están contrapuestas entre sí, en aquélla lo primero es lo subjetivo, en ésta lo objetivo. En ambas está puesto lo subjetivo y lo objetivo en una relación de substancialidad; en la filosofía trascendental el sujeto, en tanto inteligencia, es la substancia absoluta, y la naturaleza es Objeto, un accidente; en la filosofía de la naturaleza, la naturaleza es la substancia absoluta y el sujeto, la inteligencia, tan sólo un accidente. Ahora bien, el punto de vista superior ni es un punto de vista tal que en él sea suprimida *(aufgehoben)* una u otra ciencia, afirmándose entonces como Absoluto bien el sujeto bien el Objeto, ni tampoco un punto de vista tal que ambas ciencias se mezclen.

Y a propósito de esto último, precisamente en el sistema de la inteligencia las hipótesis trascendentes se dan porque hay algo de la filosofía de la naturaleza mezclado con el sistema de la inteligencia, hipótesis éstas que podrían deslumbrar a más de uno bajo la falsa apariencia de unificación de la conciencia y lo carente de conciencia; se ofrecen como cosa natural cuando ni siquiera revolotean sobre lo palpable, como es el caso de la Teoría de las Fibras de la Conciencia; por el contrario, lo inteligente como tal, mezclado en la doctrina de la naturaleza, ofrece explicaciones hiperfísicas, y en particular teleológicas. Estos dos desaciertos, abusos de la mezcla antedicha, proceden de la tendencia propia de la explicación, en pro de la cual inteligencia y naturaleza son puestas en relación de causalidad, una como fundamento y la otra como fundamentada, pero con ello no se ha hecho sino fijar como absoluta la contraposición y así, mediante la apariencia de una identidad formal tal, como es el caso de la identidad causal, es cegado por completo el camino hacia la unificación absoluta.

El otro punto de vista merced al cual lo contradictorio de ambas ciencias debiera ser asumido sería aquél que no permite valorar una u otra ciencia como ciencia del Absoluto. El dualismo puede muy bien subseguir a la ciencia de la inteligencia y dar valor de esencias de suyo a las cosas; en pro de lo cual puede considerar la ciencia de la naturaleza como un sistema tal relativo a la propia esencia de las cosas; cada ciencia tendría para él el valor que quisiese, emplazándose pacíficamente en yuxtaposición; pero, con ello, pasaría desapercibida la esencia de ambas ciencias, esto es, el ser ciencias del Absoluto, pues el Absoluto no es una yuxtaposición.

O bien existe todavía un punto de vista según el cual una u otra ciencia no será válida como ciencia del Absoluto, a saber, aquel punto de vista | en el que el Principio de una sería asumido 69 en tanto puesto en el Absoluto, o lo sería el Absoluto en tanto puesto en la aparición fenoménica de este Principio. El punto de vista más notable a este respecto es el de lo que habitualmente se llama idealismo trascendental; se ha afirmado que esta ciencia del sujeto-Objeto subjetivo es ella misma una de las integrantes de las ciencias filosóficas, pero también que es la única. Se ha mostrado la unilateralidad de esta ciencia cuando se afirma como ciencia κατ'ἐξοχηυ y se ha mostrado la figura que la naturaleza adopta en ella. Se puede considerar aún la forma que mantiene la ciencia

de la naturaleza cuando es edificada partiendo de este punto de vista.

Kant reconoce una naturaleza cuando pone (por el entendimiento) el Objeto como indeterminado; y expone [en cambio] la naturaleza como un sujeto-Objeto en tanto considera el producto natural como un fin natural, conforme a fin sin concepto de fin, necesario pero sin mecanismo, concepto y ser idénticamente. A la vez, esta concepción de la naturaleza debe ser válida sólo teleológicamente, es decir, valer sólo como máxima de nuestro entendimiento restringido, discursivo y humano, en cuyos conceptos universales no están contenidos las apariciones fenoménicas particulares de la naturaleza; mediante este modo *humano* de consideración no se debe enunciar nada sobre la realidad de la naturaleza; el modo de consideración sigue siendo así algo absolutamente subjetivo, y la naturaleza algo puramente objetivo, meramente pensado. La síntesis realizada por el entendimiento entre la naturaleza determinada y a la vez indeterminada debe quedar, ciertamente, como mera idea en un entendimiento sensible; debe ser imposible, *para nosotros los hombres,* explicar cómo se encuentran la finalidad práctica con la senda del mecanismo. Estas concepciones críticas, en exceso subordinadas e irracionales se elevan, cuando contraponen estrictamente entre sí una razón absoluta y otra humana, pues, a la *idea* de un entendimiento sensible, es decir, a la razón; en la razón, pues, esto significa, *en sí,* que no ha de ser imposible el reencuentro del mecanismo natural y la finalidad. Pero Kant ha mantenido la diferencia entre un *en sí posible* y *un algo real* sin elevar a realidad la idea suprema necesaria de un entendimiento sensible, y por esta causa en su ciencia de la naturaleza, en parte, le es imposible la intelección de la posibilidad de fuerzas fundamentales y, en parte, la consideración del por qué lo único que puede construir una tal ciencia de la naturaleza, para la cual la naturaleza es materia, es decir, algo absolutamente contrapuesto que no se determina a sí mismo, es sólo una mecánica; con la pobreza de las fuerzas de atracción y repulsión ya ha enriquecido demasiado a la materia; pues la fuerza es algo interno que produce algo externo, un ponerse a sí mismo=Yo, y una cosa tal no puede, desde un punto de vista idealista puro, convenirle a la materia;
70 Kant concibe la materia meramente como lo | objetivo, lo contrapuesto al Yo; aquellas fuerzas no son solamente superfluas para él, sino o bien puramente ideales —en cuyo caso ya no son fuer-

zas— o bien son trascendentes. Para él no es posible ninguna construcción dinámica de apariciones fenoménicas, sino sólo una matemática. El transcurso [categorial] de las apariciones fenoménicas, que tienen que ser dadas, puede, ciertamente, aportar varios conceptos correctos, pero no dan necesidad respecto a las apariciones fenoménicas, y la cadena de la necesidad es lo formal que se da en el aspecto científico de la construcción; los conceptos siguen siendo algo contingente de la naturaleza, y del mismo modo la naturaleza es algo contingente para los conceptos; el hecho de que las síntesis categoriales estén correctamente construidas no tendría, por ello, necesariamente su justificación en la naturaleza misma; la naturaleza sólo puede mostrar múltiples juegos que tendrían valor de esquemas contingentes, para las leyes del entendimiento: ejemplos en los que lo peculiar y vivo caería por tierra, en la medida en que sólo determinaciones de reflexión se reconocerían en ellos. Al contrario, las categorías sólo son indigentes esquemas de la naturaleza.

Si la naturaleza sólo es materia y no sujeto-Objeto, no le queda entonces ninguna construcción científica tal para la que lo cognoscente y lo conocido tenga que ser Uno. Una razón que se ha hecho reflexión por la contraposición absoluta al Objeto no puede afirmar *a priori* acerca de la naturaleza, sólo por deducción, otra cosa que su carácter universal de Materia; éste sigue estando como fundamento, y las múltiples determinaciones siguientes son puestas por y para la reflexión; si una tal deducción tiene apariencia de aprioridad ello se debe a que pone el producto de la reflexión, el concepto, como algo objetivo; ya que no pone nada más, [esta deducción] sigue siendo, desde luego, inmanente. Una deducción tal es, en su esencia, lo mismo que ese modo de ver que sólo reconoce finalidad externa en la naturaleza; la diferencia está sólo en que aquélla procede de un modo más sistemático, a partir de un punto determinado. por ejemplo del cuerpo del ser racional; en ambos es la naturaleza algo absolutamente determinado por el concepto —algo extraño a ella. La perspectiva teleológica que sólo admite la naturaleza como determinada según fines exteriores tiene, respecto al completo, ventaja, dado que admite la multiplicidad de la naturaleza tal como ésta se da empíricamente; por el contrario, la deducción de la naturaleza que parte de un punto determinado y, a causa de la incompletud del mismo, postula más cosas —en esto consiste el deducir— se satisface inmediata-

mente con lo postulado, que debe producir inmediatamente tanto como exige el concepto; el que únicamente un verdadero Objeto de la naturaleza esté facultado para producir lo exigido en nada le afecta y sólo puede hallar dicho Objeto mediante la experiencia; si el Objeto inmediatamente postulado no se encuentra suficientemente en la naturaleza, entonces se deduce otro, etc., hasta que el fin se encuentre cumplido. La ordenación de estos Objetos deducidos depende de los fines determinados de los que se haya par-
71 tido; y sólo en cuanto que, con respecto a | este fin, tienen una referencia entre sí. Pero, propiamente, no son capaces de una conexión interna; pues si el Objeto inmediatamente deducido es tenido por insuficiente, en la experiencia, con respecto al concepto, que debe ser cumplimentado, se opera entonces la dispersión en la infinitud a causa de un Objeto tal singular, ya que éste es enteramente determinable al infinito —dispersión que sólo sería evitada si la deducción hicierar girar en círculo sus múltiples puntos, en cuyo centro, empero, no sería capaz de emplazarse, ya que desde el comienzo habría permanecido en el exterior; para el concepto, el Objeto es lo exterior, para el Objeto, el concepto es lo exterior.

Así pues, ninguna de las dos ciencias puede constituirse como la única, ninguna puede asumir a la otra. Pues en ese caso el Absoluto sería puesto en *una sola* forma de su existencia, y tal como se pone en la forma de la existencia tiene que ponerse en una dualidad de la forma; pues aparecer y escindirse es una misma cosa.

Debido a la identidad interna de las dos ciencias —cada una de ellas expone el Absoluto como gestado por sí mismo a partir de las potencias inferiores de *una sola* forma de la aparición fenoménica, hasta alcanzar la totalidad en dicha forma— cada ciencia es, por lo que hace a su conexión y gradación, igual a la otra; la una justifica a la otra; poco más o menos así lo dijo uno de los filósofos antiguos: «el orden y la conexión de las ideas (de lo subjetivo) es el mismo que la conexión y el orden de las cosas (de lo objetivo)». Todo es en *una sola* totalidad solamente; la totalidad objetiva y la subjetiva, el sistema de la naturaleza y el sistema de la inteligencia es una y la misma cosa; a una determinidad subjetiva corresponde justamente la misma y ciertamente la misma determinidad objetiva.

Como ciencias, son totalidades objetivas y progresan de lo limitado a lo limitado. Cada limitado está, él mismo, empero, en el

Absoluto, es decir, es internamente un ilimitado; su limitación externa se pierde porque está puesto en conexión sistemática dentro de la totalidad objetiva; como limitado tiene también verdad, y la determinación de su plaza es el saber que acerca de él se posee; a la expresión de Jacobi de que los sistemas serían un no-saber organizado no habría sino que añadir que el no-saber (el conocimiento de los singulares) precisamente porque está organizado, deviene saber.

Además de la igualdad externa, en la medida en que estas ciencias permanezcan aisladas, sus Principios se interpenetrarán necesaria e inmediatamente, a la vez. Si el Principio de una es el sujeto-Objeto subjetivo y el de la otra es el sujeto-Objeto objetivo se tiene a la vez, en el sistema de la subjetividad, lo objetivo, y en el sistema de la objetividad, lo subjetivo; la naturaleza es una idealidad inmanente del mismo modo que la inteligencia es una realidad inmanente. Ambos polos del conocer y del ser | están en cada 72
uno de ellos, ambos tienen también, en sí, el punto de indiferencia; en uno de los sistemas prevalece el polo de lo ideal, en el otro el de lo real. Aquél no llega, en la naturaleza, hasta el punto de abstracción absoluta, que, como punto, se pone en sí mismo frente a la expansión infinita, tal como lo ideal se construye en la razón; éste, el polo real, no llega a envolver lo infinito, que en esta contracción se pone infinitamente fuera de sí, tal como lo real se construye en la materia.

Cada sistema es, a la vez, un sistema de la *libertad* y de la *necesidad*. Libertad y necesidad son factores ideales, es decir, no están en contraposición real; por eso, el Absoluto no puede ponerse en ninguna de las dos formas como Absoluto, y las ciencias de la filosofía no pueden ser una un sistema de la libertad y otra un sistema de la necesidad. Una libertad de tal modo separada sería una libertad formal, así como una necesidad separada sería una necesidad formal. La libertad es el carácter del Absoluto cuando el Absoluto está puesto como algo interno que, en la medida en que se pone de forma limitada, en puntos determinados de la totalidad objetiva, sigue siendo lo que él es, un algo no limitado; asimismo, cuando se lo considera en contraposición a su ser, es decir, cuando es considerado interno, tiene, consiguientemente, la posibilidad de abandonar lo interno y transitar hacia otra aparición fenoménica. La necesidad es el carácter del Absoluto en la medida en que se lo considera como externo, como una totalidad objetiva, es

decir, un estar-uno-fuera-del-otro cuyas partes, sin embargo, no pudieran recibir ser alguno excepto en el todo de la objetividad. Ya que tanto la inteligencia como la naturaleza tienen una contraposición real por estar puestas en el Absoluto, a cada una de ellas les corresponden los factores ideales de la libertad y la necesidad. Pero, tanto la apariencia de libertad, la arbitrariedad, es decir, una libertad en la cual se haría abstracción total de la necesidad de la libertad como totalidad —lo que sólo puede ocurrir en la medida en que la libertad esté puesta en el interior de una esfera singular— como el azar, que es lo que en la necesidad corresponde a la arbitrariedad, con el cual partes singulares están puestas como si no estuviesen por sí mismas en la totatlidad objetiva y por ella existiesen, sino como si existiesen de por sí —arbitrariedad y azar sólo tienen espacio en un punto de vista subordinado— son desterrados del concepto de las ciencias del Absoluto. Por el contrario, la necesidad pertenece a la inteligencia tanto como a la naturaleza. Pues, dado que la inteligencia está puesta en el Absoluto, le conviene igualmente la forma del ser; tiene que escindirse y aparecer; es una organización acabada de conocimiento e intuición; cada una de sus figuras está condicionada por la contrapuesta, y cuando la identidad abstracta de las figuras es, como libertad, aislada de las figuras mismas, no se convierte más que en *un solo* polo ideal del punto de indiferencia de la inteligencia, polo
73 que tiene una totalidad objetiva similar a la | del otro polo inmanente. La naturaleza, por el contrario, no sólo posee libertad, pues no es un ser en reposo, sino a la vez un devenir; un ser que no es escindido desde fuera ni sintetizado, sino que se separa y se unifica a sí mismo y que no se pone en ninguna de sus figuras como algo meramente limitado, sino libremente, como el todo; su desarrollo carente de conciencia es una reflexión de la fuerza viviente que se escinde sin cesar, pero que, en cada figura limitada, se pone a sí misma y es idéntica; y en esta medida ninguna figura de la naturaleza es limitada, sino libre. —Por consiguiente, si la ciencia de la naturaleza es, en resumen, la *parte teórica* de la filosofía, y la ciencia de la inteligencia la *parte práctica*, cada una, a la vez, tiene una parte propia teórica y otra parte práctica. Del mismo modo que en el sistema de la naturaleza la identidad no está, en sí, en la potencia de la luz, de la materia pesada, sino que como potencia es algo ajeno que la escinde y la aúna para darle cohesión, y así produce un sistema de la naturaleza inorgánica, asimismo para la

inteligencia que se produce a sí misma en intuiciones objetivas, la identidad no está presente en la potencia del ponerse-a-sí-mismo, la identidad no se reconoce a sí misma en la intuición; en ambas, la identidad es un producir que no reflexiona sobre su acción, es decir, que identidad e intuición son objeto de una parte teórica. Y, por el contrario, del mismo modo que la inteligencia se reconoce en la Voluntad y, como tal, se introduce en la objetividad, aniquiladas sus intuiciones producidas de modo carente de conciencia, así la naturaleza deviene práctica en la naturaleza orgánica al entrar la luz en su producto, y se hace algo interno. Así como en la naturaleza inorgánica la luz pone hacia fuera el punto de contracción en el caso de la cristalización, como una idealidad externa, así la luz se forma en la naturaleza orgánica como algo interno en el caso de la contracción del cerebro, o en la planta como flor, en la que el principio interno de la luz se dispersa en colores, y pronto se marchita en ellos; pero en la planta y más firmemente en los animales la luz se pone a la vez subjetiva y objetivamente, mediante la polaridad de sexos; el individuo se busca y se encuentra a sí mismo en otro. Más intensa, por lo que respecta al interior, sigue siendo la luz en el animal donde, como voces más o menos variables, pone su individualidad como subjetiva, en comunicación universal que reconoce y que hay que reconocer [como tal]. En tanto la ciencia de la naturaleza expone la identidad como si ésta *reconstruyese* los momentos de la naturaleza inorgánica de dentro afuera, tiene de suyo una parte práctica; el magnetismo reconstruido y práctico es la asunción de la fuerza de gravedad que se expande hacia afuera en polos, su recontracción en el punto de indiferencia del cerebro y su desplazamiento de los dos polos hacia el interior como dos puntos de indiferencia, tal como se presenta la naturaleza en las órbitas elípticas de los planetas; la electricidad reconstruida desde dentro pone la Diferencia sexual de los organismos, los cuales | producen cada uno por sí mismo la Diferencia, y se 74
pone a sí misma idealmente en virtud de su carencia, se halla objetivamente en otro y debe darse a sí misma la identidad por confluencia con ella: la naturaleza, en la medida en que deviene práctica por proceso químico, ha puesto el tercer término mediador entre dos términos diferentes como término interior, el cual, como sonido, esto es, como un sonar interno que se produce a sí mismo, extingue (igual que el tercer cuerpo del proceso inorgánico es algo sin potencia y que perece) la substancialidad absoluta de las

esencias diferentes y los lleva a la indiferencia del reconocer-se-recíproco, un poner ideal que ya no muere, como es el caso de la relación sexual, en una identidad real.

Hasta ahora, hemos contrapuesto ambas ciencias en su identidad interna; en una de ellas, el Absoluto es algo subjetivo en la forma del conocer, en la otra es algo objetivo en la forma del ser. Si ser y conocer devienen factores o formas ideales, ello se debe a que están contrapuestos; en ambas ciencias están los dos, pero en una el conocer es la materia y el ser la forma, en la otra el ser es la materia y el conocer la forma. Como en ambas ciencias el Absoluto es el mismo y ellas no expone[n] los contrapuestos meramente como formas, sino que [lo hacen] en cuanto que el sujeto-Objeto se pone en ellos, por eso no están las ciencias en contraposición ideal, sino real; de ahí que deban ser consideradas al mismo tiempo como un *continuum*, como una sola ciencia coherente. Es verdad que, en tanto están contrapuestas, están encerradas resueltas, ciertamente, dentro de sí mismas y son totalidades, pero, a la vez, son totalidades relativas y, en cuanto tales, tienden al punto de indiferencia; en tanto identidad y en tanto totalidad relativa, éste se halla omnipresente en ellas mismas; como totalidad absoluta, se halla fuera de ellas. Pero, en la medida en que ambas, ciencias del Absoluto, y su contraposición son [algo] real, están conectadas como polos de indiferencia en ésta misma, son las líneas que conectan el polo con el punto central. Pero este mismo punto está desdoblado; una vez como identidad, otra vez como totalidad, y en esta medida aparecen las dos ciencias como el curso del desarrollo o como la autoconstrucción de la identidad en totalidad. El punto de indiferencia hacia el que tienden las dos ciencias en la medida en que están contrapuestas, consideradas desde el lado de sus factores ideales, es el todo, representado como una autoconstrucción del Absoluto, el término y lo supremo de las ciencias. El mediador, el punto de transición de la identidad que se construye como naturaleza a su construcción como inteligencia es el hacerse interior de la luz de la naturaleza, aquello que, según Schelling, es el relámpago que transmuta lo ideal en real, y que se constituye
75 a sí mismo como punto. Este | punto, en cuanto razón del punto de inflexión de las dos ciencias, es el vértice supremo de la pirámide de la naturaleza, su producto último, al cual accede acabándose; pero como punto tiene que expandirse, igualmente, en una naturaleza. Cuando la ciencia se ha emplazado en él como punto

central y se ha dividido en dos partes, asignándole a una de ellas la producción carente de conciencia y a la otra la consciente, sabe entonces, a la vez, que la inteligencia, en tanto factor real, toma para sí del lado contrapuesto la autoconstrucción de la naturaleza, y tiene dentro de sí lo que la precede o le es adyacente, y asimismo sabe que, en la naturaleza tomada como factor real, lo contrapuesto a la ciencia es igualmente inmanente; y con ello queda asumida toda idealidad de los factores y su forma unilateral; éste es el único punto de vista superior en el cual se pierden las dos ciencias, una dentro de la otra, siendo reconocida su separación sólo como un hecho científico, y la idealidad de los factores únicamente como algo establecido con este propósito. Esta perspectiva es solamente negativa, sólo es la asunción de la separación entre ambas ciencias y de las formas en las que el Absoluto se ha puesto, y no una síntesis real, no el punto de indiferencia absoluto en el que son aniquiladas estas formas, de modo que tienen consistencia unificadas. La identidad originaria que extiende su contracción carente de conciencia —subjetivamente del sentimiento, objetivamente de la materia— en la yuxtaposición y la sucesión interminablemente organizadas del espacio y el tiempo, a saber, en la totalidad objetiva, y que contrapone a esta expansión la contracción que se constituye por la aniquilación de dicha expansión en el punto de la razón (subjetiva) que se conoce a sí mismo, es decir, la totalidad subjetiva, esta identidad originaria, digo, tiene que unificar uno y otro en la intuición del Absoluto que deviene objetivo en acabada totalidad: en la intuición de la eterna encarnación de Dios, de la creación del Verbo desde los inicios.

Esta intuición del Absoluto objetivándose o configurándose a sí mismo puede ser considerada de nuevo en una polaridad, en la medida en que los factores de este equilibrio sean puestos dando la primacía a la conciencia o a lo carente de conciencia. Aquella intuición aparece en el *Arte* puntualmente concentrada y derribando a la conciencia; aparece bien en el Arte propiamente dicho como obra, obra duradera, por una parte, en tanto objetiva, y que, por otra parte, puede ser tomada con razón *(mit Verstand)* como exterioridad muerta, un producto del individuo o del genio, aunque perteneciente a la humanidad, bien en la *Religión* como movimiento vivo que, en tanto subjetivo y en tanto no plenifica sino momentos, puede ser puesta por el entendimiento como algo meramente interno: el producto de una multitud, de un genio uni-

versal, aunque pertenezca además a cada cual. Aquella intuición aparece en la *Especulación* más como conciencia y lo que se despliega en la conciencia que como acción de la razón subjetiva que asume la objetividad y lo carente de conciencia. Si, en su verdadero ámbito, el Absoluto se presenta al Arte más en la forma del
76 ser absoluto, a la Especulación, sin embargo, se le aparece como engendrándose a sí mismo en su intuición infinita; pero, concibiendo el Absoluto como un devenir, ciertamente la Especulación pone a la vez la identidad de ser y devenir, y lo que se le aparece como engendrándose a sí mismo es puesto, a la vez, como el ser absoluto y originario, que sólo puede devenir en la medida en que es; la Especulación sabe, de este modo, del predominio que en ella tiene la conciencia, predominio que es, sin más, extraesencial; ambos, Especulación y Arte, son, en su esencia, servicio divino —ambos son un intuir viviente de la vida absoluta y por tanto ser-uno con ella.

La Especulación y su saber está, de este modo, en el punto de indiferencia, pero no está en sí y para sí en el verdadero punto de indiferencia; que la Especulación esté en él depende de que se conozca como un lado de dicho punto; la filosofía trascendental es sólo *una* ciencia del Absoluto, pues el sujeto mismo es sujeto-Objeto y, en esta medida, razón; si la Especulación, en tanto razón subjetiva, se pone como Absoluto, entonces es ella una razón pura, es decir, formal, cuyos productos, las ideas, están contrapuestos absolutamente a una sensibilidad o naturaleza y únicamente pueden servir como regla de unidad para las apariciones fenoménicas, unidad extraña aún a las mismas apariciones fenoménicas. Como el Absoluto está puesto en forma de sujeto, esta ciencia tiene un límite inmanente; si se eleva a ciencia del Absoluto y a punto absoluto de indiferencia se debe a que conoce sus límites y sabe asumirse a sí misma y asumirlas, y además científicamente. —Pues es cierto que en el pasado se ha hablado mucho de las fronteras de la razón humana, e incluso el idealismo trascendental reconoce limitaciones de la autoconciencia inconcebibles, limitaciones en las que estamos encerrados; pero, al tomar como fronteras de la razón las limitaciones, en el primer caso, y al resultar aquí como inconcebibles, la ciencia reconoce su incapacidad para asumirse a sí misma por sí misma, es decir, para asumirse pero no sin un *salto mortale*, o sea, la incapacidad de hacer de nuevo abstracción de lo subjetivo, que es donde ella ha puesto a la razón.

Ya que la filosofía trascendental pone su sujeto como sujeto-Objeto y, por ello, es un aspecto del punto de indiferencia absoluto, indiscutiblemente está en ella la totalidad y toda la filosofía de la naturaleza cae, como saber, dentro de su esfera; y no se puede prohibir a la ciencia del saber —que sólo representaría una parte de la filosofía trascendental— ni tampoco a la lógica, que reclamen la forma que se confiere al saber, y también la identidad que existe en el saber, o aún menos se le puede prohibir que aísle la forma en tanto conciencia y construya la aparición fenoménica para sí. Pero esta identidad, separada de todo lo múltiple del saber, como pura autoconciencia, se muestra como relativa en que en ninguna de sus formas escapa a su ser-condicionado por un contrapuesto.

El Principio absoluto, el único fundamento real *(Realgrund)* y firme punto de vista de la filosofía es, tanto en la filosofía de Fichte como en la de Schelling, la intuición intelectual o, | según lo expresaría 77 la reflexión, la identidad de sujeto y Objeto. La intuición llega a ser en la ciencia objeto de la reflexión; y por ello la reflexión filosófica es ella misma intuición trascendental, se hace ella misma Objeto y se aúna con él; y, de esta manera, la reflexión es Especulación; la filosofía de Fichte, por esta causa, es producto auténtico de la Especulación. La reflexión filosófica está condicionada o, mejor, la intuición trascendental llega a la conciencia a través de la libre abstracción de toda multiplicidad de la conciencia empírica, y en esta medida es un algo subjetivo. Si, en esta medida, la reflexión filosófica se hace ella misma objeto, hace de algo condicionado el Principio de su filosofía; para captar de forma pura la intuición trascendental, la reflexión filosófica aún tiene que hacer abstracción de esto subjetivo, de modo que lo subjetivo no sea, en tanto basamento de la filosofía, ni subjetiva ni objetiva, ni autoconciencia contrapuesta a la materia ni materia contrapuesta a la autoconciencia, sino identidad absoluta, no subjetiva u objetiva, a saber, pura intuición trascendental. Como objeto de la reflexión se hace sujeto y Objeto; la reflexión filosófica pone estos productos de la reflexión pura en su contraposición permanente, en el Absoluto; la contraposición de la reflexión especulativa ya no es un Objeto y un sujeto, sino una intuición trascendental subjetiva y una intuición trascendental objetiva; aquélla Yo, ésta naturaleza, ambas las apariciones fenoménicas de la razón intuyéndose a sí misma. Ya que estas dos contraposiciones, que ahora se

llaman Yo y naturaleza, autoconciencia pura y empírica, conocer y ser, ponerse a sí mismo y contraponerse, finitud e infinitud, son puestas a la vez en el Absoluto, la reflexión común no advierte en esta antinomia sino la contradicción; sólo la razón advierte la verdad en esta absoluta contradicción, según la cual ambos términos están puestos y ambos son aniquilados, de modo que ninguno de ellos es y los dos son a la vez.

[SOBRE EL MODO EN QUE REINHOLD VE LAS FILOSOFÍAS DE FICHTE Y DE SCHELLING Y ACERCA DE LA PROPIA FILOSOFÍA DE REINHOLD]

Queda todavía algo por decir, aunque someramente, del *modo en que Reinhold ve las filosofías de Fichte y de Schelling* y hablar además de su propia filosofía.

En primer lugar, en lo que se refiere a *dicho modo de ver*, Reinhold pasa por alto la diferencia de ambos, en cuanto sistemas, y se limita a tomarlos como filosofías.

Reinhold no parece haber sospechado que, desde hace ya mucho tiempo, existe, al menos para el público, otra filosofía distinta al idealismo puro trascendental; del modo más asombroso, Reinhold no advierte en la filosofía establecida por Schelling otra cosa que un Principio de conceptuación de la subjetividad, la Yoidad. Reinhold se atreve a decirlo sin distingos: Schelling habría hecho el descubrimiento de que el Absoluto, hasta donde no es ya mera subjetividad, no es ni puede ser | sino la mera objetividad, o la mera 78
naturaleza como tal; y por otro lado, *el camino hacia ello* consistiría en poner el Absoluto en la absoluta identidad de la inteligencia y la naturaleza —así sí es posible representar de *una* pincelada el Principio schellinguiano: a) el Absoluto, hasta donde no es mera subjetividad, es mera objetividad, luego no es la identidad de ambos y

b) el Absoluto es la identidad de ambos; inversamente, el Principio de la identidad de sujeto y Objeto tendría que ser el camino para darse cuenta de que el Absoluto no es, en tanto identidad, ni mera subjetividad ni mera objetividad; a continuación, Reinhold presenta correctamente la relación entre ambas ciencias, de modo que ambas resultan ser no sólo perspectivas diversas de una y la misma *cosa* (*cosa* seguramente no), de la mismidad absoluta, de lo todo-uno; y, justamente por esto, ni el Principio de una ni el Principio de la otra son mera subjetividad ni mera objetividad, ni mucho menos aquello mediante lo cual ambas se interpenetran, la pura Yoidad, que es engullida, como la naturaleza, en el punto absoluto de indiferencia.

Quien, opina Reinhold, es seducido por el amor y la fe en la verdad y no por el sistema, se convencerá fácilmente de que el error de la solución descrita consiste en el modo y manera de entender el problema —pero no es tan fácil explicar en qué podrá consistir el error de las descripciones hechas por Reinhold acerca de lo que, según Schelling, es filosofía, ni tampoco es fácil de explicar cómo habría de entenderse este modo y manera, a los que se refiere.

No ayuda en nada remitir a la introducción del [*Sistema del*] *Idealismo Trascendental*, donde se establecen la relación de éste último con el todo de la filosofía y el concepto de este todo mismo, pues, en sus apreciaciones, Reinhold se ciñe a esta introducción y en ella ve lo contrario de lo que realmente hay en ella; tampoco repara en ciertos pasajes de la misma en los que se enuncia el verdadero punto de vista, del modo más preciso; pues, sin duda, Reinhold cita los pasajes más precisos en su primera apreciación del sistema —pasajes donde se dice que sólo en una de las ciencias fundamentales y necesarias de la filosofía, en el idealismo trascendental, lo subjetivo es lo *primero;* no, desde luego, lo primero de toda filosofía, como se da en la inversión reinholdiana, inmediata, de la cosa, ni como lo puramente subjetivo del Principio del idealismo trascendental, sino como subjetivo *sujeto-Objeto*.

Para aquellos capaces de no entender justamente lo contrario de lo que expresan términos precisos, quizá fuera conveniente, además de la introducción y además, sin lugar a dudas, de los nuevos artículos de la «Revista de Física Especulativa» *(Zeitschrift für spekulative Physik)*, prestar atención al segundo artículo del primer tomo | de dicha revista, donde Schelling se expresa del modo 79

siguiente: *La filosofía natural es una explicación fisicalista del idealismo: la naturaleza ha dispuesto desde el punto más lejano el trazado para las alturas que alcanzará en la razón. El filósofo pasa esto por alto porque ya en su primer acto capta su Objeto en la potencia suprema —en tanto Yo, en tanto conciencia— y sólo el físico persigue esta ilusión. El idealista tiene derecho a hacer de la razón el autocreador de todo, pues posee de por sí la intención singular de la naturaleza juntamente con [la idea de] hombre; pero, justamente porque es la intención de la naturaleza, aquel idealismo llega a ser explicable y con él coincide la realidad teórica del idealismo. Sólo cuando los hombres aprendan a pensar, primero, de modo puramente teórico, MERA Y OBJETIVAMENTE SIN NINGUNA INTERVENCION DE LO SUBJETIVO, entonces llegarán a entender esto.*

Cuando Reinhold cifra el defecto capital de la filosofía anterior en que, hasta el momento, se haya representado el pensar con el carácter de una actividad meramente subjetiva y cuando exige que se haga el intento de hacer abstracción de la subjetividad, se [refiere] a la abstracción de lo subjetivo en la intuición trascendental, carácter fundamental y formal de esta filosofía, como consta no sólo en lo antecedente, sino en el Principio mismo del entero sistema schellinguiano; lo cual ya fue tratado de forma harto más precisa en la revista citada (segundo tomo, primer fascículo), a propósito de las *Objeciones a la filosofía natural* de Eschenmayer, formuladas por éste último a partir de los *Fundamentos del Idealismo Trascendental,* donde la totalidad sólo está puesta como idea, un pensamiento, es decir, algo subjetivo.

Según *la perspectiva de Reinhold sobre los aspectos comunes en ambos sistemas* —ser filosofías especulativas— éstos aparecen necesariamente como peculiaridades para el no menos peculiar punto de vista de Reinhold y, por ende, no como filosofías. Si, según Reinhold, el asunto esencial, tema y Principio de la filosofía, es fundamentar la realidad del conocimiento mediante el análisis, es decir, mediante separación, entonces la especulación, cuya tarea suprema es asumir la separación de la identidad entre sujeto y Objeto, realmente carece de sentido, y el aspecto más esencial de un sistema filosófico, ser especulación, no se puede tomar, entonces, en consideración; no queda sino una perspectiva peculiar y un extravío más o menos grave del espíritu. Así se le aparece a Reinhold el materialismo, por ejemplo, como un mero extravío del es-

píritu no muy arraigado en Alemania, no reconociendo, además, 80 nada de auténtico | estado de necesidad filosófico en el asumir la escisión en forma de espíritu y materia. Si la ubicación occidental de la Cultura donde este sistema ha surgido lo mantiene a cierta distancia de cierto país [Alemania], habría más bien que preguntarse si este alejamiento no tendrá su origen en una unilateralidad contrapuesta a la Cultura; y aun cuando su valor científico fuera bien pequeño, no se podrá negar al mismo tiempo que, por ejemplo, en el *Système de la Nature* se expresa un espíritu que, para su propia época, desvariaba, y que se reproduce en la ciencia [hoy día], ni tampoco se podrá negar que la aflicción que siente ante la impostura universal de su época [de D'Holbach], ante el insondable quebrantamiento de la naturaleza, ante la mentira inagotable a la que se denomina verdad y derecho, como tal aflicción que gime a través del todo, conserva aún la fuerza suficiente para construirse como verdad con genuina necesidad filosófica y verdadera especulación en una sola ciencia, el Absoluto huido de la aparición fenoménica de la vida, cuya forma aparece en el Principio local [francés] de lo objetivo, así como la Cultura alemana, por contra, se incuba, a menudo sin especulación, en la forma de lo subjetivo, a la cual pertenecen también el amor y la fe. Ya que el aspecto analítico, al reposar sobre una contraposición absoluta, tiene que pasar por alto, en cualquier filosofía, precisamente su aspecto filosófico —la tendencia a la unificación absoluta— parece extraño que Schelling, según Reinhold, haya introducido en la filosofía el vínculo entre finito e infinito —como si el filosofar fuese algo distinto del poner lo finito en lo infinito— o, en otras palabras: le parece sorprendente [al filosofar analítico] que deba ser introducido el filosofar en la filosofía.

De esta manera, no sólo pasa por alto Reinhold el aspecto especulativo, filosófico en general, de los sistemas de Fichte y de Schelling, sino que considera un importante descubrimiento y revelación el que los Principios de esta filosofía se transformen en lo más radicalmente particular, y también que lo más universal, la identidad de sujeto y Objeto, se convierta en la particularidad más particular, a saber, la propia e individual individualidad de los señores Fichte y Schelling. Así pues, es concebible y necesario que Reinhold se precipite desde la altura de su Principio limitado y desde su perspectiva peculiar al abismo del modo de ver limitado de estos dos sistemas; pero este giro es contingente y censurable,

ya que Reinhold, por de pronto, explicará en el «Mercurio Alemán» *(Teutscher Merkur)*, y luego en el cuaderno siguiente de las *Contribuciones*[1], la particularidad de estos sistemas a partir de la inmoralidad y, además, de modo que ésta se mantendría en ellos como forma de un Principio y forma de la filosofía. A este giro en su interpretación podría llamársele ruindad, o un recurso de la rabia contenida, etc., o como se quiera, y además insultarle; pues algo así es un desafuero. Es verdad que una filosofía proviene de su propia época, y si se quiere concebir su | desgarramiento como 81
inmoralidad, entonces de la inmoralidad surge, sin duda; pero, en todo caso, lo hará para restituir al hombre, a partir de sí mismo, elevándolo por encima de la corrupción de su época, y para obtener la totalidad que el tiempo ha destruido.

En lo que concierne a *la propia filosofía de Reinhold*, éste cuenta públicamente una historia según la cual, primero, en el transcurso de su metempsicosis filosófica, peregrinó a la filosofía kantiana para luego abandonarla y adscribirse a la fichteana, y de ésta a la de Jacobi y, después de abandonar ésta también, finalmente instalarse en la Lógica de Bardili. Tras haber, según la página 163 de las *Contribuciones,* «limitado el trato con la misma al puro aprender, a la simple recepción y al *re*pensar en el sentido más propio de la palabra para domeñar la imaginación viciada y, finalmente, expulsar fuera de la cabeza los viejos esquemas trascendentales con ayuda de los nuevos esquemas racionalistas», empieza Reinhold su elaboración de la Lógica de Bardili en sus *Contribuciones para una visión de conjunto más clara del estado de la filosofía en los inicios del siglo XIX*. Estas contribuciones aprovechan este inicio, época importantísima para el progreso de la formación del espíritu humano, «para encomiar este inicio por haberse descubierto en él, realmente, el móvil de todas las revoluciones filosóficas —ni antes ni después del penúltimo año del siglo XVIII— y con ello el hecho mismo de la revolución ha sido suprimido *(aufgehoben)* de raíz». De igual modo que en Francia se ha decretado a menudo que *la Révolution est finie*, Reinhold ha proclamado muchos más finales de la revolución filosófica; ahora revela cuál es el último acabamiento de acabamientos, aunque «durarán todavía mucho tiempo las funestas consecuencias de la revolución trascen-

[1] Tal cosa ha ocurrido después de escrito esto.

dental»; añade, además, como colofón, la pregunta de «si no me equivocaré otra vez, de si este final verdadera y propiamente dicho no será sino el comienzo de un nuevo y torcido giro». Mejor tendría que plantearse la cuestión siguiente: este final, que apenas es capaz de ser tal final, ¿es capaz de ser inicio de cualquier otra cosa?

Si la filosofía como todo se funda en ella misma y la realidad de los conocimientos en su forma y contenido, entonces, al contrario, el fundamentar y profundizar tiende a multiplicar los resultados, los por qué, los en la medida qué, los entonces y los en
82 tanto qué, sin salir de sí mismo ni entrar tampoco en la | filosofía; para esta timoratez sin fuste, que sólo se crece en su ajetreo, toda investigación llegará demasiado pronto y cualquier comienzo será una anticipación, así como toda filosofía será sólo un ejercicio previo. La ciencia afirma que se funda en sí misma y que pone absolutamente cada uno de sus puntos; como totalidad objetiva, el saber se fundamenta a sí mismo tanto más cuanto más se cultiva, y sus partes están fundamentadas sólo simultáneamente con este todo de conocimientos; punto central y círculo están de tal modo en referencia mutua que el inicio primero del círculo es ya referencia al punto central, y éste no es punto central completo hasta que no acaban todas las referencias, todo el círculo; un todo que está tan necesitado de un pretexto especial para ser fundamento como lo [pueda estar] la Tierra para ser presa de la fuerza que la hace girar en torno al sol manteniendo, a la vez, sus figuras en toda su multiplicidad viviente.

Pero el fundamentar renuncia siempre a buscar un pretexto y tomar así impulso hacia la filosofía viviente; hace de este impulso su verdadera obra; y mediante su Principio, se ve en la imposibilidad de acceder al saber y a la filosofía. El conocimiento lógico, si progresa realmente hacia la razón, debe ser conducido a un resultado consistente en aniquilarse en la razón, debe reconocer como su ley suprema la antinomia. Ciertamente, en el tema reinholdiano de la aplicación del pensar, éste, en tanto infinita repetibilidad de A como A en A y por A, deviene también antinómico, siendo A puesto de hecho como B en la aplicación. Pero esta antinomia es completamente carente de conciencia y está presente sin ser reconocida, pues el pensar, su aplicación y su materia están yuxtapuestas pacíficamente. De ahí que el pensar, en tanto facultad de la unidad abstracta y del conocimiento, debe ser meramen-

te formal, y toda la fundamentación no habrá de ser sino problemática e hipotética hasta que con el tiempo y el progreso de lo hipotético y problemático se dé con lo originariamente verdadero en lo verdadero y lo verdadero por lo originariamente verdadero. Pero, por una parte, esto es imposible, puesto que no se llega a materialidad alguna a partir de una formalidad absoluta; ambos términos están contrapuestos absolutamente; menos aún se llega a una síntesis absoluta que tenga que ser algo más que una simple suma; y, por otra parte, no se funda absolutamente nada a partir de algo hipotético y problemático en general. Pero, o bien el conocimiento está referido al Absoluto, o sea, deviene una identidad entre sujeto y Objeto, entre el pensar y la materia, y así ya no es formal, ha surgido un saber fastidioso y, de nuevo, el fundamentar previo | al saber se ha echado a perder. Ante el miedo a errar 83
en el saber, no queda sino calentarse en su amor y su fe y en su tendencia hacia una meta prefijada, todo a fuerza de analizar, metodizar y enumerar.

Cuando el impulso no salta la fosa, el error no está en la perpetuación del impulso, sino inmiscuido en el método mismo. Pero el método verdadero sería aquel mediante el cual el saber se acercaría a este lado de la fosa en el espacio de juego del impulsar mismo, y la filosofía es reducida, pues, a lógica.

No podemos tener en consideración inmediatamente este método, por el cual la filosofía debe ser traspuesta al dominio del impulso, sin antes hablar de esas *presuposiciones* que Reinhold estima necesarias *para la filosofía* y, por tanto, debemos hablar del impulso hacia el impulso.

Como *condición previa* del filosofar, condición de la que tiene que partir cualquier esfuerzo tendente a fundamentar el conocimiento, menciona Reinhold *el amor a la verdad* y a la certeza; y ya que esto se reconoce pronta y fácilmente, Reinhold no sigue hablando del asunto. Pues, de hecho, el Objeto de la reflexión filosófica no puede ser otra cosa que lo verdadero y lo cierto; y si ahora la conciencia es plenificada con este Objeto, no ha lugar una reflexión sobre lo subjetivo en forma de amor. Es esta reflexión la primera que, al fijar lo subjetivo, constituye el amor y hace de él algo sublime en grado sumo; se trata de un amor que se dirige a un objeto tan sublime como la verdad —no menos elevado que el individuo que, animado por un amor tal, postula la verdad.

La segunda condición esencial del filosofar, *la fe en la verdad*

como verdad, piensa Reinhold, no es tan fácilmente reconocible como lo es el amor. [El término] fe expresaría suficientemente lo que debe ser expresado; respecto de la filosofía, podría decirse de la fe en la razón que es la verdadera salud; la superficialidad de la expresión «fe en la verdad como verdad» aporta algo equívoco, en vez de hacer la verdad más edificante. El punto capital de la cuestión está en la seria declaración de Reinhold de que *no se debe preguntar qué es la fe en la verdad; a quien este asunto no se le aparezca con claridad por sí mismo, ni tiene ni conoce la necesidad de hallar esta fe confirmada en el saber, lo cual no puede provenir sino de esta fe. Esto no se comprende en la pregunta misma;* a quien pregunta esto, Reinhold *no tiene nada más que decirle.*

Cuando Reinhold se cree con derecho a postular es que la presuposición de algo sublime, inmune a toda prueba, y los consiguientes derecho y necesidad de postular, se hallan en el postulado de la intuición trascendental. Como el propio Reinhold dice,
84 Fichte y Schelling | han descrito, desde luego, la actividad propia de la razón pura, la actividad trascendental, como una actividad que retorna a sí misma; pero Reinhold no ha tenido nada que decir a quien pueda llegar a cuestionar la descripción de la fe reinholdiana: de este modo haría más de lo que se cree en la obligación de hacer. Por oposición al saber, Reinhold determina la fe como algo plausible al menos que no cimenta saber alguno; y la determinación de lo que es el saber se demostrará tanto en el curso de la problemática e hipotética fundamentación, como también en la esfera común del saber y la fe; y, por consiguiente, la descripción se habrá completado.

Aunque con un solo postulado, Reinhold se crea por encima de toda necesidad de decir más cosas, por el contrario, el que los señores Fichte y Schelling postulen le parece extraño en extremo; su propio postulado le parece una idiosincrasia en la conciencia de individuos ciertamente extraordinarios dotados de este especial sentido, en cuyos escritos la razón pura misma da a conocer públicamente su saber activo y su actividad cognoscitiva. Reinhold cree también (página 143) haberse encontrado en este círculo mágico, haber salido del mismo y estar en situación de revelar el misterio; vulgar parloteo académico es decir que lo más universal, el acto de la razón, se ha transformado para él en lo más particular, en una idiosincrasia de los señores Fichte y Schelling. —Aquél para quien ese amor y esa fe reinholdianos no estén claros de por

sí ni Reinhold tenga nada que decirles al respecto, no tendrá por menos que avistarlo en un círculo mágico formado en torno a un arcano cuyo poseedor, en tanto representante del amor y la fe, pretende estar dotado de una facultad especial, un arcano que se manifiesta y se asienta en la conciencia de dicho individuo excepcional, un arcano que se habría hecho público en el mundo sensible gracias al *Compendio de Lógica* y en las *Contribuciones,* que serían su elaboración, etc.

El postulado del amor y la fe suena, digamos, de una forma más agradable y suave que una asombrosa exigencia de intuición trascendental; mediante un postulado suave, cierta clase de público puede ser edificado mejor, pero mediante el áspero postulado de la intuición trascendental, el mismo público se distanciaría; sólo que nada de esto atañe al asunto principal.

Consideremos, además, la *presuposición capital* que se refiere, por fin, inmediatamente al filosofar. Aquello que es preciso presuponer en la filosofía para que ésta sea pensada sólo como un ensayo lo denomina Reinhold «lo originariamente verdadero» [1], | lo 85
verdadero y cierto para sí mismo, el fundamento de explicación de todo lo concebiblemente verdadero; pero aquello merced a lo cual la filosofía empieza tiene que ser lo primero verdadero concebible y, ciertamente, lo concebido en primer lugar, lo que se acepta provisionalmente en el filosofar tan sólo como tendencia problemática e hipotética; pero en el filosofar considerado como saber se prueba este inicio como único inicio posible tan sólo cuando, después de y en la medida que, hasta el punto que y cuando surge con la más completa certeza tanto aquello que es y por lo que es él mismo la posibilidad y realidad de lo cognoscible como del conocimiento, todo ello mediante lo originariamente verdadero como fundamento originario de todo cuanto se anuncia en lo posible y en lo realmente efectivo como, posiblemente, también el cómo y el porqué sea verdadero mediante lo originariamente ver-

---

[1] Reinhold mantiene aquí el lenguaje de Jacobi, pero no su contenido; como él mismo dice, ha debido abandonarlo. Si Jacobi habló de la razón como de la facultad de la *presuposición de lo verdadero,* entonces contrapone lo verdadero, en tanto verdadera *esencia,* a la verdad formal y, sin embargo, niega como escéptico el que humanamente pueda saberse lo verdadero; por el contrario, Reinhold afirma que ha aprendido a pensar mediante un fundamento formalizante donde, para Jacobi, no se hallaba lo verdadero.

dadero que, aparte de su relación con lo posible y lo realmente efectivo, en lo cual se revela, es sin más lo inconcebible, lo inexplicable, lo innombrable.

Se infiere, pues, de este tipo de Absoluto como lo originariamente verdadero que, en filosofía, no se trata de producir el saber y la verdad con la razón; se infiere que el Absoluto, bajo la forma de la verdad, no es obra de la razón, sino que es *ya en sí* y *para sí* algo verdadero y cierto, luego algo conocido y sabido, y la razón no puede aportarle ninguna relación activa; por el contrario, cada actividad de la razón, cada forma que el Absoluto adoptase habría de ser considerada como una alteración del mismo, y una alteración de lo originariamente verdadero sería la producción del error. Por lo tanto, filosofar significaría admitir en sí con receptividad estrictamente pasiva lo ya perfectamente sabido; no hay que negar lo cómodo de este proceder. No es preciso recordar que verdad y certeza son un absurdo fuera del conocimiento, sea éste fe o saber, y que, sólo merced a la autoactividad de la razón, el Absoluto se hace lo verdadero y cierto. Pero es comprensible que a este cómodo proceder, que presupone una cosa originariamente verdadera ya disponible, le tenga que resultar extraño que se exija que el pensar se potencie en saber por medio de la autoactividad de la razón, que sea creada la naturaleza, por medio de la ciencia, para la conciencia, y que el sujeto-Objeto no exista sino porque se crea a sí mismo por autoactividad. La unificación entre la reflexión y el Absoluto en el saber ocurre en virtud de aquel cómodo proceder, de acuerdo por completo con el ideal de una utopía filosófica en la que el propio Absoluto se dispone a sí mismo como
86 cosa verdadera y sabida, | ofreciéndose completamente, para que ésta goce de él, a la pasividad del pensar, que sólo necesita en este caso abrir la boca: de esta utopía se destierra toda trabajosa, asertórica, categórica construcción y creación; gracias a una sacudida problemática e hipotética caen del árbol del conocimiento, que arraiga en la arena del fundamentar, los frutos maduros, autodigeridos ya y masticados, por así decirlo. Para el entero negocio de la filosofía reducida, que no pretende sino un reducirse a mero intento y anticipación problemática e hipotética, el Absoluto tiene que ser puesto necesariamente como lo verdaderamente originario y como lo ya conocido, pues, en el caso contrario, ¿cómo podría resultar de lo problemático y lo hipotético la verdad y el saber?

Ahora bien, dado y en la medida en que la presuposición de

la filosofía es lo en sí inconcebible y originariamente verdadero, a ello se debe que, en esa medida, deba poder anunciarse solamente en un verdadero concebible, de modo que el filosofar no puede partir de un originariamente verdadero inconcebible, sino de algo verdadero concebible. —No sólo es que esta consecuencia no está probada por nada, sino que invita a hacer el razonamiento contrapuesto; si la presuposición de la filosofía, lo originariamente verdadero, es un algo inconcebible, lo originariamente verdadero se manifestaría en lo concebible por su contrapuesto, es decir, de modo falso. Aún más, tendría que afirmarse que la filosofía ha de comenzar, progresar y terminar en conceptos, pero con conceptos inconcebibles; pues en la limitación de un concepto, lo inconcebible, en vez de estar anunciado, es suprimido *(aufgehoben);* y la unificación de conceptos contrapuestos en la antinomia para la facultad de conceptos es la contradicción, no es la aparición fenoménica meramente hipotética y problemática, sino, por la conexión inmediata con la misma, su aparición fenoménica categórica y asertórica y la verdadera revelación hecha posible por la reflexión de lo inconcebible en los conceptos. Si, según Reinhold, el Absoluto sólo existe *fuera* de su relación con lo realmente efectivo y lo posible, que es donde él se revela y por eso hay que conocerlo en lo posible y lo realmente efectivo como una cosa inconcebible, éste no sería entonces más que un conocimiento por medio del entendimiento, no un conocimiento del Absoluto; pues la razón, que intuye la relación de lo posible y lo realmente efectivo como el Absoluto, asume con ello, precisamente, lo realmente efectivo y lo posible como realmente efectivo y como posible; ante ella desaparecen estas determinidades, al igual que su contraposición; y de ahí que no conozca la aparición fenoménica exterior como revelación, sino la esencia, que se revela; por el contrario, un concepto para sí, tal cual es la unidad abstracta del pensar, tiene que conocerse no como un anuncio del pensar, sino como un desaparecer del mismo de la conciencia; desde luego no ha desaparecido en sí, pero sí ha desaparecido de una especulación tal.

Pasamos a considerar aquello que es *el verdadero quehacer de* 87
la filosofía reducida a lógica; a saber, se debe descubrir y establecer a través del análisis de la aplicación del pensar en tanto pensar lo originariamente verdadero con lo verdadero, y lo verdadero mediante lo originariamente verdadero, y vemos ahora la multitud de Absoluta que, a partir de este momento, se requieren:

a) El *pensar* no comienza, primero, a ser tal en la aplicación y en tanto algo aplicado a un pensar, sino que es su carácter *interno* lo que tiene que ser entendido aquí, y éste es la infinita repetibilidad de uno y ciertamente lo mismo en uno y ciertamente lo mismo por uno y ciertamente lo mismo —la identidad pura, la absoluta infinitud que aparta de su lado toda exterioridad, toda sucesión, toda yuxtaposición.

b) Algo enteramente distinto del pensar mismo es la *aplicación del pensar;* tan cierto como que el pensar mismo no es en modo alguno la aplicación del pensar, igual de cierto es que, en la aplicación y por medio de ella, al pensar

c) hay que añadirle aún un tercero=C: la *Materia* de la aplicación del pensar, esta materiatura, en parte aniquilada en el pensar y en parte añadida a él, es postulada; y la competencia y necesidad de admitir y presuponer la Materia residen en la imposibilidad de aplicar el pensar si no hubiera Materia. Ahora bien, ya que la Materia no puede ser lo que es el pensar —pues si fuera lo mismo, entonces no sería distinta a él ni habría aplicación alguna— y ya que el carácter interno del pensar es unidad, el carácter interno de la Materia es el carácter contrapuesto a aquél, o sea, multiplicidad. —Lo que antaño se admitió precisamente como empíricamente dado, es postulado desde la época de Kant, y esto significa quedar como inmanente; sólo en lo subjetivo —lo objetivo tiene que ser postulado— son aceptadas aún bajo el nombre de hechos de conciencia leyes empíricamente dadas, formas o lo que sea.

En primer lugar, en lo que concierne al pensar, Reinhold imputa a toda la filosofía nueva un error fundamental (como se vio más arriba) consistente en el prejuicio arraigado, mala costumbre a su juicio, de tomar el pensar como una actividad meramente subjetiva, y persigue además, sólo a título de ensayo, el abstraer definitivamente toda posible subjetividad y objetividad del pensamiento. Pero no es difícil observar que, así como el pensar está puesto en la más pura y por consiguiente contrapuesta unidad, es decir, abstrayendo la materiatura, como resulta necesario, así le sigue necesariamente a esta abstracción el postulado de una Materia independiente del pensar y esencialmente diversa: aquel prejuicio y error fundamentales rebrotan con toda su fuerza; aquí el pensar
88 no es esencialmente la identidad de sujeto y Objeto por la que | se caracteriza el pensar como actividad de la razón y, por ello, a la vez, es abstraído de toda subjetividad y objetividad, ya que es am-

bas cosas, sujeto y Objeto, a la vez; por el contrario, el Objeto es una Materia postulada para el pensar, y por ello el pensar no es sino lo meramente subjetivo. Si se le quisiera hacer el favor a esta tentativa de hacer abstracción de la subjetividad del pensar y de ponerla a la vez como subjetivo y objetivo y, por tanto, sin ninguno de estos predicados, entonces no sería aceptable esto, sino que [el pensar] sería determinado como un [término] subjetivo mediante la contraposición de un [término] objetivo, haciendo de la contraposición absoluta el tema y Principio de la filosofía a punto de ser reducida a lógica.

Según este Principio, la síntesis cae también; se llama «aplicación», dicho llanamente, e incluso en esta figura indigente, que apenas puede levantar dos contrapuestos absolutos hasta su síntesis, no puede estar conforme con que el primer tema al que la filosofía se refiere sea una cosa concebible; pues hasta la insignificante síntesis del aplicar contiene un tránsito de la unidad a lo múltiple, una unificación del pensar y la Materia y, por consiguiente, implica eso inconcebible en sí mismo de lo que hablábamos; para poder sintetizarlos no tienen que estar contrapuestos pensar y Materia, sino estar puestos originariamente como uno solo, y con ello estaríamos en la fastidiosa identidad de sujeto y Objeto, en la intuición trascendental, en el pensar intelectual.

Con todo, en esta exposición preliminar e introductoria, Reinhold no ha aportado todo lo que se puede extraer del *Compendio de Lógica,* para alivio de aquella dificultad que yacía en la contraposición absoluta; a saber, el *Compendio* postula también, amén de la Materia postulada y su multiplicidad deducida, una capacidad y habilidad internas de la Materia para ser pensada; y postula además, junto a la materiatura que debe ser destruida en el pensar, algo que no se deja destruir por el pensar, lo que no falta ni siquiera a las percepciones de los caballos: una forma independiente del pensar a la cual *ha de acomodarse* la forma del pensar, puesto que la forma no se deja destruir por la forma, según *la ley de la naturaleza;* una materia distinta de la materiatura no pensable, distinta de la cosa-en-sí, una materia absoluta representable e independiente del sujeto representante, pero remitida a la forma, en la representación. Esta referencia de la forma a la materia es llamada siempre por Reinhold «aplicación del pensar» evitando la expresión «representación», de la que se sirve Bardili. Se trata de lo que ya hemos dicho: el *Compendio de Lógica* no es sino un re-

frito de la *Filosofía Elemental.* No parece que Reinhold haya abrigado la intención de que la filosofía elemental, abandonada por el
89 público filosófico, | haga su entrada otra vez en el mundo filosófico bajo esta forma apenas modificada, sino más bien parece que la simple recepción y el puro aprendizaje de la lógica haya acudido, sin saberlo, a su propia escuela; a esta visión del asunto, Reinhold contrapone en las *Contribuciones* las pruebas siguientes: que, en primer lugar, El, en vez de buscar su filosofía elemental en el *Compendio de Lógica,* observó «afinidad con el idealismo en dicho compendio y, ciertamente, a juzgar por la ácida ironía con que Bardili acompaña toda mención de la teoría reinholdiana, antes habría vislumbrado en ella cualquier otra filosofía que la suya.

—Que las palabras «representación», «representado» y «mera representación», etc., tienen en el *Compendio* un sentido opuesto al usado por el autor de la *Filosofía Elemental,* cosa que El tiene que saber perfectamente.

—Afirmando que dicho *Compendio* es una refundición de la filosofía elemental reinholdiana, incluso sólo en cierto sentido, muestra quien esto afirma, de forma palmaria, que no sabe de lo que habla».

Sobre el primer argumento o razón, la ácida ironía, no merece la pena comentar nada más; los restantes son afirmaciones cuyo carácter concluyente se desprende de una breve comparación de los momentos capitales de la *Teoría* con el *Compendio.*

Según la *Teoría* pertenecen al representar, como condición interna o parte esencial de la representación:

a) Una materia de la representación que es dada a la receptividad y cuya forma es la multiplicidad.

b) Una forma de la representación producida por la espontaneidad, cuya forma es la unidad.

En el *[Compendio de] Lógica:*

a) Un pensar, una actividad cuyo carácter fundamental es la unidad.

b) Una Materia, cuyo carácter es la multiplicidad.

c) La referencia mutua se denomina en la *Teoría* y en el *Compendio* «representar», sólo que Reinhold [ahora la] llama siempre «aplicación del pensar»; forma y materia, pensar y Materia tienen consistencia por sí mismas en ambas teorías. En lo que respecta a la Materia, resulta que

a. Una parte de la misma, en la *Teoría* y en el *Compendio,*

la *cosa-en-sí*, es en una el objeto mismo en tanto no es representable, pero no puede ser negado el objeto como tampoco pueden serlo los objetos representables; en otra, la cosa-en-sí es la materiatura que tiene que ser destruida en el pensar, lo no pensable de la Materia.

b. La otra parte del Objeto es en la *Teoría* la bien conocida 90
materia de la representación; en el [Compendio de] Lógica la forma indestructible del Objeto, independiente del pensar, a la cual hay que ensamblar la forma del pensar, ya que la forma no puede destruir a la forma.

Y sobre esta bipartición del Objeto, [1] por relación al pensar en una materiatura absoluta, con la cual no sabe *ensamblarse* el pensar, sino que lo único que sabe es destruirla, es decir, hacer abstracción de ella, [2] una constitución que de nuevo convenga al Objeto independientemente de todo pensar, pero en una forma que lo haga pensable, forma con la cual el pensar tiene que ensamblarse como pueda, sobre esta bipartición del Objeto [decíamos] el pensar debe precipitarse en la vida; el pensar se arroja, en la filosofía, partiéndose el cuello en la caída, a una dualidad absoluta tal; dualidad que puede permutar sus formas hasta el infinito, pero que siempre engendra una y la misma nofilosofía. En esta teoría, reimpresión de su propia doctrina, Reinhold —no muy distinto de aquel hombre que fue obsequiado con vino de sus propias bodegas sin saberlo, para su gran contento— encuentra colmadas todas sus esperanzas y deseos, acabadas las revoluciones filosóficas, en el nuevo siglo, de modo que ahora la eterna paz filosófica podrá irrumpir inmediatamente en la reducción universalmente válida de la filosofía por la lógica.

Comienza Reinhold la nueva tarea en esta viña filosófica al modo acostumbrado de la «Gaceta Política» *(Politische Journal)* a cada nueva entrega, es decir, contando que los acontecimientos ocurren una y otra vez de distinta forma a como los había predicho: «de modo distinto a como lo anuncié al inicio de la Revolución, distinto a cuando, hacia la mitad de la misma, quise favorecer su progreso, distinto a cuando creí, ya hacia el final de la misma, que ésta había alcanzado su meta»; Reinhold acaba preguntándose si «no se habrá equivocado por cuarta vez». Por demás, si el número de equivocaciones puede facilitar el cálculo de lo verosímil y en atención a lo que dice toda una autoridad, puede venir al caso, ante esta autoridad que no debe ser muy genuina, enu-

merar, amén de estos tres disparates conocidos, muchos más todavía, en las *Contribuciones:*

—A saber, según la página 126, Reinhold ha tenido que «abandonar el punto de vista donde se creía instalado para siempre, punto de vista situado entre las filosofías de Fichte y Jacobi».

—Reinhold creía, deseaba, etc. (página 129) que lo esencial de la filosofía de Bardili podía reconducirse a la de Fichte y viceversa, y toda su seriedad en torno a Bardili apuntaba a convencerle de que él era un idealista; pero no sólo se resistía éste a ser convencido, sino que, por el contrario, por la carta de Bardili (página 130), fue Reinhold el convencido de renunciar al idealismo en general.

91 —Y ya que el ensayo con Bardili dio mal resultado, envió urgentemente el *Compendio* a Fichte con la mano en el corazón (página 163) declarando al respecto: «¡Qué triunfo para la buena causa si Fichte abandonara el baluarte de su y vuestra [de Bardili] literalidad hasta la unanimidad con vos!»; lo que ocurrió luego, es notorio.

Finalmente no debería olvidarse, en consideración a la historia, lo errado que andaba Reinhold cuando creyó ver en una parte de la filosofía de Schelling el sistema entero, y mantuvo que esa filosofía es lo que habitualmente se llama idealismo.

Lo que al fin resultará de la reducción lógica de la filosofía no es fácil de pronosticar; el invento, para quien se mantiene fuera de la filosofía y del filosofar, es demasiado útil como para no ser deseable; ya lleva consigo su propia condena. Ya que se ve impelido a elegir una cualquiera entre muchas formas formas posibles del punto de vista de la reflexión, queda al arbitrio de cualquiera establecerse en una de ellas; algo así significa, entonces, suplantar un sistema viejo por uno nuevo, y así tiene que llamarse, ya que la forma de la reflexión tiene que ser tomada como la esencia del sistema mismo; así se entiende cómo ha podido Reinhold ver en el *Compendio* de Bardili otro sistema distinto de su *Teoría.*

La *tendencia de fundamentación* que resulta de todo esto, tendencia a reducir la filosofía a lógica, en tanto *aparición* que se fija a sí misma, tiene que ocupar sólo *un aspecto del estado de necesidad general de la filosofía,* su lugar determinado y necesario en la multiplicidad de esfuerzos culturales que se refieren a la filosofía, pero dándose una figura firme antes de acceder a la filosofía misma; en la línea del desarrollo que se produce hasta su acabamien-

to el Absoluto debe, a la vez, detenerse en cada punto y, al mismo tiempo, organizarse en una figura y aparecer como formándose en esta multiplicidad.

Cuando el estado de necesidad de la filosofía no alcanza su centro, muestra separados los dos aspectos del Absoluto, que son, a la vez, lo interior y lo exterior, esencia y aparición fenoménica; la esencia interna y la aparición externa, de modo especial. La aparición externa, por sí misma, se convierte en la totalidad absolutamente objetiva, en la multiplicidad esparcida en lo infinito que manifiesta, en el tender hacia la cantidad infinita, su conexión carente de conciencia con el Absoluto; y se tiene que reconocer con justicia al esfuerzo acientífico el que experimente este estado de necesidad de totalidad, en la medida en que tiende a extenderse lo empírico en lo infinito aunque, a causa de ello, la materia llegue a ser finalmente muy sutil. Con la materia infinita y objetiva, | este 92
esfuerzo configura el polo contrapuesto al polo de la densidad, que tiende a permanecer en la esencia interna y que no puede acceder, a partir de la contracción de su materia compacta, a la expansión científica. Por su ajetreo infinito, ese polo no aporta seguramente vida en la muerte de la esencia que él trata, sino agitación; y si las danaides no alcanzan jamás la culminación porque no cesa de derramarse el agua, así aquellos esfuerzos tampoco la alcanzarán mientras incrementen infinitamente la extensión del océano con añadidos constantes; y si no logran la satisfacción de no encontrar nada que esté seco, el ajetreo antedicho hallará entonces alimento eterno en la superficie inabarcable; aferrados al lugar común según el cual en el interior de la naturaleza no penetra espíritu creado alguno, desisten de crear el espíritu y una interioridad, y de vivificar lo muerto hasta hacerlo naturaleza. La fuerza gravitatoria interna del soñador, por el contrario, desdeña el agua, cuyo acceso a la densidad podría cristalizar en una figura; el bullente impulso que procede de la necesidad natural de producir una figura repele su posibilidad y resuelve la naturaleza en espíritus; la conforma en figuras carentes de figura o, si la reflexión predomina sobre la fantasía, nace un verdadero escepticismo.

Un falso centro entre ambos constituye una filosofía popular y formularia que no ha comprendido ninguno de los dos y, por ello, cree poder agradecerles que el Principio de cada uno quede en su esencia y que, por una modificación de ambos, se sostengan recíprocamente; esta filosofía no comprende dentro de sí ambos

polos, sino que, en una modificación superficial y en una unificación aproximada, desaparece para ella la esencia de ambos y se hace extraña tanto para ellos dos como para la filosofía. Posee el Principio de la contraposición perteneciente al polo de la dispersión, pero los contrapuestos no deben ser meras apariciones fenoménicas y conceptos en lo infinito, sino que uno de ellos debe ser igualmente algo infinito e inconcebible; de este modo, el estado de necesidad del soñador dirigido hacia lo suprasensible debería apaciguarse. Pero el Principio de la dispersión rechaza lo suprasensible del mismo modo que el Principio del soñador rechaza la contraposición de lo suprasensible y cualquier consistencia de algo limitado junto a lo suprasensible. Asimismo, cualquier apariencia de centro que la filosofía popular da a su Principio de la no identidad absoluta de finito e infinito es expulsada de la filosofía que, mediante la identidad absoluta, eleva a la vida la muerte de los [términos] escindidos y, mediante la razón que asimila los dos términos poniéndolos de modo igualmente maternal, tiende hacia la conciencia de esta identidad entre finito e infinito, esto es, hacia el Saber y la Verdad.

NOTAS AL TEXTO

3, 7 la respuesta de Schelling a las objecciones idealistas de Eschenmayer.

K.A. Eschenmayer: «Spontaneität = Weltseele oder das höchste Princip der Naturphilosophie» («Espontaneidad = Alma del Mundo o el principio supremo de la Filosofía de la Naturaleza»): «Zeitschrift für spekulative Physik» («Revista de Física especulativa»), segundo tomo, primer cuaderno, Jena und Leipzig, Gabler, 1801, pp. 1-68. Hay edición facsimilar: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969, segundo tomo.

F.W.J. Schelling: «Anhang zu dem Aufsatz des Hernn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen» («Apéndice sobre el verdadero concepto de la Filosofía de la Naturaleza y el modo correcto de resolver sus problemas, referido al artículo del señor Eschenmayer»): «Zeitschrift für spekulative Physik», segundo tomo, primer cuaderno, pp. 109-146 (Schelling: *Werke*, Bd. 4, s. 79-103).

El *herausgeber* del ZsPh era Schelling.

Eschenmayer constataba que en el *Erstes Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), Schelling no podía, a causa de su, a su juicio, *unbedingtes Empirismus*, concebir el vínculo entre naturaleza y concepto, ley natural y libertad, *todtes Mechanism* y *lebendige Dynamik*, aunque vislumbró la dirección que debía seguir la investigación: es preciso hallar un principio originario en el cual estén reunidos los dos términos contrapuestos. Eschenmayer recurre a Franz Baader (1765-1841), que hasta el momento sólo ha publicado *Beiträge zur Elementalphysiologie* (1796) y *Ueber das phythagorische Quadrat in der Natur* (1798), obra esta última que aquél comentará como co-

lofón del artículo. El recurso a Baader no es casual: Eschenmayer aclara en la página 64 que ha incorporado el esquema triangular de Baader a su *Dissertation:* hay dos fuerzas fundamentales contrapuestas, que ocupan los dos lados del triángulo, *Mittag* y *Mitternacht*. La base es ocupada por la pesantez, *die Schwere*, y el centro del triángulo está reservado a la tendencia originaria, es decir, *Spontaneität = Weltseele*, principio originario que Schelling no ha sabido ver en su Filosofía de la Naturaleza. Así: «Aquel *protoprincipio (Urprinzip)* que, al decir de Baader, exhala su aliento desde lo alto sobre la inerte estatua de Prometeo, impulsa el primer estremecimiento en el pulso de la naturaleza (el despliegue de su dualismo), resta desconocido y aquí está justamente el punto donde es superado el *ser-incondicionado* del *empirismo* y tiene que ser colocada en su lugar una misma "filosofía" creadora más alta: la tumba del *empirismo* es la eclosión del *racionalismo*. Someter a prueba este punto es la intención de este artículo.

¿Cuál es, pues, ese *protoprincipio*?

Está tan cerca de nosotros y lo buscamos en lo inconmensurable... Se hace sensible a cada instante ante nosotros y le atribuimos un sustrato suprasensible... Se refleja en todas partes fuera de nosotros, desde el cristal al pétalo, desde el pétalo a la noble forma del animal, sólo en nosotros mismos se esconde: es el inicio, como Baader dice, el sol que ilumina el abismarse en la noche cada nueva aurora; mediante este protoprincipio se hace visible el espíritu en el despertar de la naturaleza y cuando falta, el espíritu cae en el sueño de la materia.

Aquel Principio = Alma del mundo

y

Alma del mundo = Espontaneidad» (Spontaneität t = Weltseele..., ZsPh segundo tomo, primer cuaderno, pp. 5-6).

Schelling anuncia en «Ueber den wahren Begriff...» la próxima aparición de la *Exposición de mi sistema de la filosofía* (en el siguiente cuaderno de la ZsPh) y repite en varios lugares que su idealismo no es el fichteano (p. e., SchW IV, 84: «Hay un idealismo de la naturaleza y un idealismo del Yo. Aquel es para mí el originario, *este* el deducido»), y que éste es, sin embargo, necesario como propedéutica del suyo (SchW, IV, p. 85: «La Doctrina de la Ciencia no es la filosofía misma, sino filosofía sobre filosofía»). Su juicio sobre los comentarios de Eschenmayer es benévolo (lo llama *dieser scharfsinnige Philosoph*), pero le reprocha no haber comprendido su verdadero punto de vista; su idealismo no es *empirismo incondicionado,* sino la continuación del idealismo del yo. Para él, la naturaleza «no es otra cosa sino lo puramente objetivo de la intuición intelectual, el puro sujeto-Objeto que pone aquel = Yo porque no produce la abstracción a partir de lo intuyente, abstracción necesaria cuando se debe establecer una filosofía puramente objetiva, esto es, efectivamente teorética» (SchW IV, 90).

3, 10 Reinhold, por ejemplo, tiene tan poca idea...

K.L. Reinhold, *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts (Contribuciones para una visión de conjunto más clara del estado de la filosofía en los inicios del siglo diecinueve)* primer y segundo cuadernos, Hamburg, Perthes, 1801. Tercer cuaderno, idem edición, 1802. Se publicaron tres cuadernos más (1802-03). Especialmente: Primer cuaderno, XIV, 82 ss., 140 ss., 151 ss. El tratamiento temático de las filosofías de Fichte y de Schelling continúa en

el segundo cuaderno de las *Contribuciones* (pp. 1-71), sobre todo en la continuación del primer capítulo del primer cuaderno. Esta continuación se titulaba «El problema primero de la filosofía con las soluciones más singulares dadas a él. Segunda entrega. Desde 1781 hasta 1800» (sobre Fichte y Schelling, véanse pp. 43-71). El segundo cuaderno de las *Contribuciones* ostentaba en la página titular el año de su publicación: 1801. El Preliminar está fechado: 30 de marzo de 1801. Hegel debió leer este segundo cuaderno cuando el texto de la *Diferencia* estaba ya en prensa (el Prólogo, fechado en julio de 1801, debió ser escrito con el libro ya impreso); esta hipótesis se avala con la nota de Hegel en pág. 94, en la que alude a este segundo cuaderno de las *Contribuciones* justificando el no comentarlo a fondo por esta circunstancia.

3, 15 ....«revolución de la filosofía por su reducción a lógica»,

Contribuciones, primer cuaderno, III ss. Reinhold se refiere al *Grundriß der ersten Logik (Compendio de Lógica Primera)* de Bardili, obra cuyo prólogo está fechado el 18 de agosto de 1799, en Stuttgart. El libro lleva la siguiente dedicatoria: «A la Academia Berlinesa de las Ciencias, a los señores Herder, Schlosser, Eberhard, a cada salvador del magisterio enfermo en Alemania y, en fin, especialmente, al señor Friedrich Nikolai se dedica esta muestra de patriotismo alemán». Reinhold habla, siguiendo a Bardili, de una *reforma de la filosofía* que debe partir *de la lógica (Contribuciones*, primer cuaderno, 89, 98).

El título completo del *Grundriß* era el siguiente: *Grundriß der Ersten Logik, gereiniget von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie*, Franz Christian Löflund, Stuttgart 1800.

...Medicina mentis... es alusión a Ehrenfried Walther, conde de Tschirnhaus (1651-1708), matemático, físico y lógico, spinoziano y leibniziano, autor de *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, Amsterdam, 1687, Leipzig, 1975. Vid. Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, tercera parte, Berlín, 1924. Refundido por M. Frischeneisenköhler-W. Moog.

3, 19 ...entre su espíritu y la letra,

Hegel ignora aquí deliberadamente la claridad de la posición de Kant sobre este *Bedürfniß*; baste recordar que en la *Inteligenzblatt* de la «Allgemeiner Literatur Zeitung» del 28 de agosto de 1799, Kant había repudiado públicamente a Fichte, refugiado desde hacia un mes en Berlín tras la acusación de ateísmo, y recordado que la *KrV* debía ser leída ateniéndose estrictamente a su letra. Véase Introd.

4, 1 ...el principio de deducción de las categorías...

I. Kant, *KrV*, B 116 ss. Kant, como se sabe, reconstruyó casi por completo la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento* en la *KrV* de 1787, buscando explicitar el *modo* como las categorías pueden ser válidas para cualquier objeto en general, *desde el punto de vista del objeto*: «Por consiguiente, se nos pueden aparecer objetos sin que necesariamente tengan que referirse a funciones del entendimiento y sin que,

por tanto, el entendimiento contenga a *priori* las condiciones de los mismos. Tal es la razón de que aparezca en este punto una dificultad que no hemos hallado en el terreno de la sensibilidad, a saber, cómo pueden tener *validez [Gültigkeit] objetiva las condiciones subjetivas del pensar» (KrV A89/B122). Kant intentará en la Deducción*, por una parte, eludir la fusión de la noción de categoría con la de función lógica del juzgar (diferenciación que ocupa dos secciones del capítulo primero de la *Analítica de los conceptos* en la *KrV*), fusión que intentará realizar Bardili en su *Compendio*; por otra parte, era preciso salvar la autonomía de lo real respecto del conocimiento en lo tocante a la legalidad natural que, desde el punto de vista crítico, tenía que poseer validez objetiva. El escollo surgirá cuando Kant reconozca que la síntesis de las innumerables representaciones, su estructuración mediante conceptos puros, sólo es posible por un acto puro de la subjetividad, la *apercepción pura:* «El yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podía ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*. Toda multiplicidad de la intuición guarda una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en que se halla tal multiplicidad. pero esta representación es un actus de la espontaneidad, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la *empírica*, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia) no puede estar acompañada por ninguna otra representación (...).

La unidad sintética de la apercepción es, por tanto, el concepto más elevado del que ha de depender todo uso del conocimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental. Es más, esa facultad es el entendimiento mismo» (*KrV* B 132-34; la traducción es de Pedro Ribas, Madrid, 1978, aunque hemos modificado la versión de algunos términos cuando lo hemos creído necesario).

Kant no va, en la *KrV*, más allá de lo contenido en este párrafo. En B 145-46 se hace explícito el reconocimiento de esta imposibilidad: «No se puede dar razón de la peculiaridad que nuestro entendimiento posee —y que consiste en realizar a priori la unidad de apercepción sólo por medio de categorías— como no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de la intuición posibles». Por último, en B 150 se ofrece un esbozo de respuesta a la pregunta por la realidad objetiva de las categorías, párrafo donde Kant habla de *Anwendung auf Gegenstände*, aplicación a objetos, expresión que haría fortuna en Reinhold y que Kant no empleará apenas (ni siquiera en el *Wörterbuch zum Gebrauch der kantischen Schriften* de 1798 de Schmid es recogida la expresión): «Pero, desde el momento en que hay en nosotros cierta forma de intuición a priori basada en la receptividad de la capacidad de representación (sensibilidad), el entendimiento puede, en cuanto espontaneidad, determinar, mediante la multiplicidad de las representaciones dadas, el sentido interno de acuerdo con la unidad sintética de la apercepción y puede así pensar la unidad sintética de apercepción de la multiplicidad de la *intuición sensible* a priori como condición a la que necesariamente han de someterse todos los objetos de nuestra intuición (la humana).

De esta forma, las categorías, como meras formas del pensar, obtienen, pues, realidad objetiva, es decir, aplicación a objetos dados en la intuición, pero sólo como fenómenos».

En este «sólo como fenómenos» radicaba el problema; la espontaneidad del enten-

dimiento es, en realidad, la pura actividad del Yo de cuya autonomía se tiene absoluta certeza. Y más allá de los fenómenos sólo cabe tener fe en la cosa en sí y reconocer, como ha hecho Kant más arriba, que no podemos saber por qué nuestro entendimiento funciona así y no de otro modo; desde luego, las categorías no pueden referirse a cosas en sí (A 139/B 178) y su aplicación, el esquematismo, es un *verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*, un arte oculto en lo más profundo del alma humana (A 141/B 180-81).

Fichte vería en la forma pura de la apercepción, a la que Kant no sabe muy bien si referirse como espontaneidad, la actividad metaempírica del yo mismo, y llamaría a esta actividad *intuición intelectual*, expresión esta que Kant sólo aceptaría para Dios, o para un ser que conociera la realidad física desde el lado de la cosa en sí. La primera formulación fichteana de la *intelektuelle Anschauung* puede leerse en la «Reseña de *Aenesidemus*», cuando Fichte comenta el párrafo del libro de Schulze en el que este pretende demostrar, desde su punto de vista escéptico, que la afirmación del *Versuch* reinholdiano de que la noción de representación es anterior a las de sujeto y Objeto es compatible con la afirmación contraria. A esta pretensión de Schulze, Fichte contesta: «Y en efecto, sujeto y Objeto han de ser pensados antes de la representación, pero no en la conciencia en cuanto determinación empírica del espíritu, que es lo único de lo que habla Reinhold. El sujeto absoluto, el Yo, no es dado por la intuición empírica, sino puesto por la intelectual, y el Objeto absoluto, el No-yo, es lo contrapuesto a él» (FW I, 10; «Allgemeine Literatur-Zeitung» de Jena, 11 y 12 de febrero de 1794).

4, 2-4 ...lo que Fichte entresacó de ella, en forma pura y rigurosa, llamándolo el espíritu de la filosofía kantiana

Véase J. G. Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia como manuscrito para sus oyentes,* Ch. E. Gabler, Leipzig 1794), p. 15, 9-10: «Kant ha anticipado nuestro principio (*Satz*) como principio *(Grundsatz)* absoluto de todo saber en su Deducción de las categorías, pero nunca lo ha establecido determinadamente *como* tal *[Grundsatz]*». También en p. 138, nota: «No es este el lugar de mostrar, cosa que por demás es palpable, que Kant *sabía* muy bien aquello que *no decía*, ni tampoco para aportar los motivos por los cuales no podía ni quería decir todo lo que sabía. Los Principios aquí establecidos y los que aún se establecerán yacen en el fundamento de los suyos, y puede persuadirse de ello todo aquel que quiera familiarizarse con el *espíritu* de la filosofía kantiana (la cual debería *[dürfte]* tener espíritu)».

4, 11 ...por ejemplo, la substancia de Spinoza...

Hegel anticipa aquí lo que será el núcleo de su crítica a la concepción de la historia de la filosofía como sucesión de ensayos fallidos que prepararían el advenimiento de una filosofía acabada y definitiva. Toda filosofía refiere al Absoluto. Por otra parte, hay aquí alusión a Kant, que reduce la substancia a categoría relacional, junto con el accidente, en la *KrV*.

Nótese también que Hegel considera la idea spinoziana de substancia como aniquiladora de la razón.

4, 21 ...es la razón la que ha apadrinado esta teoría del entendimiento.

Diese Theorie des Vertands ist von der Vernunft über die Tauffe gehalten worden: no sólo quiere decir Hegel que en el Principio de la Deducción Trascendental de las categorías Kant ha atribuido al entendimiento aquello que propiamente corresponde a la razón, sino también que el entendimiento, por decirlo así, debe ser educado, o tutelado por la razón, hasta que deje de ser entendimiento. Dejará de serlo, en fin, cuando acepte la contradicción como algo inmamente, sin pretender aniquilarla (en esto consistiría la conversión o el bautismo del entendimiento, por otra parte: ser admitido como razón).

4, 22 Por el contrario, cuando Kant...

I. Kant, *KrV*, B 349 ss. La Dialéctica Trascendental.

4, 24-26 antes, el entendimiento había sido tratado racionalmente; ahora, es la razón la tratada con el entendimiento.

Debe entenderse *war behandelt worden,* había sido tratado, en un sentido químico; la razón es corroída o atacada por el entendimiento, en la Dialéctica Trascendental, haciendo de la identidad de sujeto y Objeto algo contrario y opuesto, si esta identidad no se reduce, como Hegel dice inmediatamente después, a las categorías.

6, 2-3 *Contribuciones*

El índice del primer cuaderno de las *Contribuciones* es el siguiente:
III-XVI. Prólogo.
1-65. «Die erste Aufgabe der Philosophie, in ihren merkwürdigsten Auflösungen, seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Von Baco bis auf Kant» («El problema primero de la filosofía con las soluciones más singulares dadas a él, desde el restablecimiento de las ciencias. De Bacon hasta Kant»).
66-89. «Was heißt philosophieren? Was war es? und was soll es seyn? (¿Qué significa, qué era y qué debe ser filosofar?»).
90-99. «Worläufige Zuruckführung der Philosophie auf eigentliche Vernunftlehre» («Reconducción provisional de la filosofía a teoría de la razón, propiamente dicha»).
100-112. «Was ist das Denken, als Denken?» («¿Qué es el pensar, en tanto pensar?»).
113-134. «Sendschreiben an der Herrn Professor Fichte über die zweyte Recension von Bardilis Grundriß u.s.w. in der Erlang. Litt. Zeitung. N. 214 y 215» («Epístola al profesor Fichte sobre la segunda recensión del *Compendio* de Bardili en la "Erlanger Literatur-Zeitung", n.os 214 y 215».
135-154. «Ideen zur eine Heavtgonie oder natürlichen Geschichte der reinen Ichheit, gennant reine Vernunft» («Ideas para una Heautogonía o historia natural de la pura Yoidad, llamada Razón pura»).
155-164. «Beylage zum Sendschreiben an Fichte (Aus einem Briefe Bardilis vom

3. Febr. 1800)» («Suplemento a la Epístola a Fichte a partir de una carta a Bardili fechada el 3 de febrero de 1800»).

6, 35 *Discursos sobre la religión*

Friedrich Schleiermacher, *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Sobre la religión. Discurso a los hombres ilustrados que la desprecian)*, Berlin, 1799.

7, 5-6 ...por una fuerza interior, es la razón misma la que se configura como naturaleza

Daß sie sich selbst zur Natur aus innerer Kraft gestaltet; Th. Haering, en *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, I, 640-641 (vid. Bibliogr.) ve en esta frase el primer adelanto de los que será el *Geistesmonismus* posterior de Hegel: «Pero si aquí se predica este autoconformarse de la razón, entonces es negado el carácter ajeno de la razón respecto al Objeto de modo enérgico, pero, al mismo tiempo, tenemos, de hecho, algo específicamente hegeliano, y ciertamente no vemos otro nombre para ello sino lo que Hegel señala como "Espíritu". Estamos, por consiguiente, de forma clara, en la senda hacia el monismo hegeliano del espíritu» (p. 641).

8, 12 Transformando la ciencia...

La filosofía ya no acaba en la Religión, como puede leerse todavía en el *Systemfragment* («por eso mismo, la filosofía tiene que terminar con la religión, ya que la filosofía es un pensar, lo que equivale a decir que lleva en sí una doble oposición: tanto oposición entre pensar y nopensar, como la que existe entre lo pensante y lo pensado», Nohl, p. 347; *Hegels Werke*, I, p. 422-23, Suhrkamp; trad. esp. *Escritos de juventud*, p. 402), sino en la Ciencia. Sólo ésta puede reunificar en la totalidad las oposiciones, sin aniquilarlas. La ciencia, en este sentido, será *Wissen*.

8, 20-21 ...proclamó Adán su dominio...

Génesis, 1, 19-20: «Formó, pues, Jehová Dios de la Tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y trájolas a Adán, para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre...».

9, 28 ...una dimensión más provechosa...

Eine nützlichere Seite: Hegel ironiza sobre las intenciones de Reinhold; éste pretende que se comprenda la historia de la filosofía como un adiestramiento progresivo del espíritu que llevará con el tiempo al perfeccionamiento del género humano. De ahí el carácter edificante que tiene un punto de vista historicista como el suyo.

9, 30-36 [comillas entre corchetes: cita de Reinhold]

Escribe Reinhold en *Contribuciones*, I, 2: «De ahí que sea la *profundización en la realidad del conocimiento* la primera y esencial tarea de toda filosofía», y luego en pág. 5: «Quien no se haya esforzado por *profundizar* en el conocimiento no puede tampoco gloriarse de haber siquiera barruntado el *espíritu* de la filosofía; y nadie tampoco puede vanagloriarse de haber penetrado en dicho espíritu más que otros sin haber hecho progresar, mediante nuevas concepciones peculiares, las de sus predecesores acerca de la profundización en el conocimiento. Sólo mediante esta investigación, y con ella, podría progresar el filosofar, y llegar a su final. 4: Que el primer problema de la filosofía, no sólo a lo largo de épocas diversas, sino incluso dentro de la misma época, ha sido expuesto y resuelto por diversos filósofos de muy distinto modo, es un hecho conocido. También, de modo inevitable y necesario, parecen que han sido, cuando menos, *fracasos* los más notables de estos intentos de provocar, a título de *anticipaciones*, cada vez que la Humanidad ha rechazado uno de ellos, el definitivo intento que algún día llegará».

10, 24 ...la cuestión está en los modos peculiares de ver la filosofía.

Contribuciones, I, 5: «Toda escuela filosófica, sea antigua o moderna, parte de sus *modos peculiares de ver* relativos a la realidad del *conocimiento* y, fundamental y esencialmente, se diferencia de cada otra escuela por esta peculiaridad».

11, 6 ...por qué Fichte pudo decir de Spinoza...

J. G. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, «Philosophisches Journal» Bd. 6, H.I., 33 ss. (Fichte, *Werke*, Bd. 1, p. 513 ss).

11, 16 El amor y la fe en la verdad...

Contribuciones, I, 67: «El filosofar sería, según lo dicho, la tendencia que, a partir del amor a la verdad y a la certeza, se dirige a la profundización en el conocimiento o, lo que es lo mismo, la tendencia a someter a prueba y cerciorarse de la realidad del conocimiento.

El amor a la verdad como verdad se reconoce bastante pronta y fácilmente como la esencial *condición* del filosofar. No así la *fe en la verdad* como verdad. ¡Pero inténtese pensar ese amor sin esta fe y, ciertamente, sin la fe viva en la verdad! Digo pensar, no sólo barruntar, soñar o fantasear: se descubrirá que el amor a la verdad es tan poco concebible sin la fe en ella como lo es la fe sin dicho amor».

12, 6 ...carne de su carne...

Génesis, 2, 23: «Y dijo Adán: esto es ahora hueso de mis huesos, y carne de mi carne: esta será llamada Varona, porque del varón fue tomada».

13, 3 ...se mofa de sí mismo.

Hegel se refiere aquí al Fausto de 1790, Primera parte, vs. 1940-41:
Encheiresin naturae nennt's die Chimie
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.

[Encheiresin naturae lo llama la química
se burla de ella misma, y no sabe de qué modo].

Hegel volverá a citar estos versos de Goethe en la *Enciclopedia*, en el apéndice al parágrafo 246.

16, 3 lo cual se tratará más abajo...

Vid. «Principio *(Princip)* de una filosofía en la forma de un principio absoluto» (p. 25 ss.).

19, 29-33 La esencia o el carácter interno del pensar (...) como identidad;

Hegel cita *Contribuciones*, I, «Was ist das Denken, als Denken?» (pp. 100-112), 106 (vid. nota a 101, 2-5).

19, 35-36 Pero por la oposición del mismo...

Hegel ve *Gegensatz* entre la razón y el análisis, por una parte, y la materialidad, por otra. Reinhold no dice nunca, por supuesto, en las *Contribuciones*, que exista esta oposición, aunque reserva para el pensar un carácter ciertamente opuesto al de la aplicación. Así, en *Contribuciones*, I, 108-109: «La esencia o el carácter interno del pensar en tanto pensar, el A *como* A *en* A y *por* A, excluye de sí mismo estrictamente toda *diferencialidad*, toda *diferenciación*, toda *diferencia*; es eternamente *identidad absoluta*. De ahí que la *esencia* del pensar no permita tampoco ninguna diferenciación de sí mismo en *conceptos, juicios* y *silogismos*, ninguna diferenciación en *Cantidad, Cualidad, Relación, Modalidad del pensar*. Todas estas diferencias no convienen tampoco al pensar *en tanto pensar*, sino sólo a la *aplicación* del mismo».

Tampoco utiliza Reinhold en las *Contribuciones Stoff* para referirse a la materia, sino *Materie*; Hegel utiliza deliberadamente *Stoff* y *Stoffheit*, usados por Reinhold en el *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* de 1789, obra que ha servido a Bardili de inspiración para escribir el *Grundriß* (esta era una de las observaciones de la recensión de Fichte en la «Erlanger Literatur-Zeitung», sobre el *Compendio*). La *Materie* reinholdiana es un = C que ha de presuponerse para evitar que la aplicación sea algo contradictorio; no tiene carácter alguno, salvo su naturaleza nouménica (vid. nota a 101, 13-16).

Hegel tratará el tema más adelante (p. 94 y ss.).

20, 2-6 Reinhold hace notar (...) algo meramente subjetivo.

El texto de esta cita de *Contribuciones* (p. 96) se recoge en nota a 101, 26-31.

28, 35 El pensar es, en cuanto infinita repetibilidad...

Contribuciones, I, 100, 106 ss.

29, 5-6 ...y el pensar es asumido en su consistencia absoluta como repetición infinita de A como A.

Hegel alude a *Contribuciones*, I, 107 (vid. nota a 101, 5-7).

29, 16 ...trataremos más adelante.

Vid. p. 100 ss.

29, 18 ...el famoso invento de la reducción de la filosofía a lógica.

Hegel ha mencionado ya en 3, 15-16 la *Züruckführung auf Logik* bardiliana, y tratará el tema más adelante, en 94 ss.

29, 25-26 ...tienen que *añadirse* a A como sea.

Hegel alude al *Grundriß der ersten Logik*, de Bardili, p. 112-115 (vid. nota a 104, 7-10).

42, 3 ...se han tratado con anterioridad.

Vid. p. 24 ss.

42, 22 ...más arriba lo hemos visto en su significación trascendental.

Vid. p. 39 ss.

43, 7-8 Esta síntesis aporta el tercer principio...

Fichte, *Grundlage*, I, 110 (GA, 271, 32 ss.): «El Yo debe ser igual a sí mismo y, no obstante, debe contraponerse a sí mismo. Pero es igual a sí respecto a la conciencia, la conciencia es unitaria: pero en esta conciencia el Yo absoluto está puesto como in-

divisible; por el contrario, el Yo al que está contrapuesto el No-yo, lo está como divisible. De ahí que el Yo, en la medida en que le está contrapuesto un No-Yo, está él mismo contrapuesto al Yo absoluto. (...) De este modo ha sido recorrido el conjunto de aquello que es cierto incondicional y estrictamente; y yo quizá lo expresaría con la fórmula siguiente: *Yo contrapongo en el Yo al Yo divisible un No-yo divisible*».

43, 32 Para él, los contrapuestos...

Fichte, *Grundlage*, I, 224 ss. (GA, 366, 19 ss.). Hegel parafrasea el original: «En ambos casos, los contrapuestos son un algo subjetivo y un algo objetivo, pero, como tales, están de modo muy diverso *antes* que *después* de la síntesis en la naturaleza humana. *Antes* de la síntesis son meramente contrapuestos, y nada más; uno es lo que el otro no es, y el otro lo que no es el uno; indican una mera relación y nada más. Son algo negativo y, estrictamente, no son nada positivo (como en el ejemplo anterior de la luz y la oscuridad en Z, cuando el mismo es considerado mero límite *pensado*). Son un mero pensamiento sin realidad alguna; o aún más, pensamiento de una mera relación...».

43, 36 de mera realidad...

En HGW se lee: «noch dazu Gedanke der blossen Realität». En *Grundlage*, I, 224 (GA 366, 27) leemos: «noch dazu Gedanke einer blossen Relation». Errata probable en el original (H. Buchner y O. Pöggeler no hacen comentario alguno).

43, 36-37 cuando uno se presenta, el otro es aniquilado.

Fichte, *Grundlage*, I, 224 (GA 366, 27-376, 8): «No bien se presenta uno, el otro es aniquilado; pero como este uno sólo puede presentarse bajo el predicado de contrario del otro, y por lo tanto el concepto del otro se manifiesta en su concepto al mismo tiempo que lo aniquila, por eso este mismo uno no puede presentarse. Así pues, no queda nada de nada, y nada puede quedar; nuestra conciencia no está llena y no queda en ella absolutamente nada (de hecho, sin una benefactora ilusión de la imaginación que subrepticiamente colocaba debajo de aquellos meros contrapuestos, no habríamos podido llevar a cabo las investigaciones presentes; no habríamos podido pensar absolutamente nada acerca de ellas, pues no serían absolutamente nada, y sobre nada no puede reflexionarse. Esta ilusión no fue detenida y no debía serlo; su producto sólo debía ser sustraido y excluido de la suma de nuestras conclusiones, como realmente ha ocurrido)».

45, 11 ...las fórmulas de Fichte...

Fichte, *Grundlage*, I, 215 (GA 359, 8 ss.): «Esta alternación *(Wechsel)* del Yo en sí y consigo mismo, pues se pone a la vez como finito e infinito —una alternación que consiste igualmente en un conflicto consigo mismo, y por ello se reproduce a sí mis-

mo, en tanto el Yo quiere unificar lo no unificable: ora intenta recoger lo infinito en la forma de lo finito, ora, retrocediendo, lo vuelve a poner fuera de la misma, pero en ese justo momento intenta recogerlo en la forma de la finitud— es el poder de la *imaginación productiva*».

Y más adelante, en *Grundlage*, I, 218 (GA 361, 21 ss.): «Todas las dificultades que hemos hallado en nuestro camino han sido superadas felizmente. La tarea consistía en reunificar los contrapuestos, Yo y No-yo. Mediante la imaginación productiva, que reunifica lo contradictorio, pueden ser reunificados perfectamente. —El No-yo es de suyo un producto del Yo que se determina a sí mismo, y de ninguna manera algo absoluto, y puesto fuera del Yo. Un Yo que se pone *como* poniéndose a sí mismo, o un *sujeto* no son posibles sin un Objeto producido de la manera descrita (la determinación del Yo, su reflexión sobre sí mismo, como un algo determinado, es posible tan sólo bajo la condición de que se limite a sí mismo por un contrapuesto). —En suma, la pregunta de cómo y en virtud de qué se verifica sobre el Yo el impulso *(Anstoß)* que hay que aceptar para la explicación de la representación, no hay que responderla aquí; pues esta cuestión queda fuera del límite de la parte teórica de la *Doctrina de la Ciencia*».

46, 20-22 —en efecto, Reinhold pasa por alto la significación trascendental del Principio fichteano,

Contribuciones, I, 82: «Indudablemente, Fichte ha penetrado más profundamente que Kant en *el verdadero espíritu del idealismo trascendental*, en tanto él emplea y expone aquella *actividad de la absoluta subjetividad que se objetiva a sí misma*, no meramente como *el Principio* de la filosofía *práctica*, sino de *toda* filosofía (idealista) en su *Doctrina de la Conciencia*; no sólo lo *sabido*, sino también la *experiencia* (en sus condiciones *materiales*, o en las sensaciones) lo explica como un *producto de la subjetividad absoluta*, y produjo a partir de los dos «términos» *separados* ¡sí! en el Principio y en el Resultado de las dos *contrapuestas filosofías* críticas de *Kant, la teórica* y *la práctica*, un único y total sistema dogmático *(Lehrgebäude)*».

Y más adelante (*Contribuciones*, I, 124-125):«Así pues, El [Fichte] cree (y no podréis verdaderamente sacarle de esta creencia) que en el *saber filosófico lo verdadero no sería supuesto*, sino que debería *ser puesto en primer lugar*: de este modo El explica que el saber filosófico, *en tanto conocimiento de lo verdadero, y en la medida en que es verdadero conocimiento, es imposible*. Pero llamarle *dogmático* a él en lo que respecta a ese conocimiento en el cual El se mantiene en lugar del *saber filosófico abandonado* por él, esto sí que es pecado imperdonable contra el *uso del idioma*».

Antes (p. 77), Reinhold había observado que «el *dogmatismo es idealismo* cuando y en la medida que el filósofo acepte como lo *originariamente verdadero* el carácter equívoco de la *mera subjetividad* de él y lo use como tal».

46, 39 Que el Yo se ponga como determinado por el No-yo...

Fichte, *Grundlage*, I, 127 (GA 287, 1 ss.): «B. Síntesis de los opuestos contenidos en la proposición establecida, en suma y en general.

La proposición: *El Yo se pone como determinado por el No-yo* ha sido derivada más

arriba a partir del tercer principio; pero aquel tiene que ser válido tan ciertamente como que la unidad de la conciencia no tiene que ser suprimida *(aufgehoben)*, y que el Yo no debe dejar de ser el Yo (§. 3)».

47, 10 ...o, como dice Fichte:

Hegel alude probablemente a *Grundlage*, I, 212, (GA 356, 10 ss.): «No podía admitirse que la alternación *(Wechsel)*, o un mero impulso *(Anstoß)* que se presenta sin intervención alguna del Yo que pone, diera al Yo la tarea de limitar-se, puesto que lo que había que explicar no estaba en el fundamento de la explicación; tendría que admitirse, por lo tanto, que dicho impulso no se presentaría sin la intervención del Yo, sino que ocurriría justamente en la actividad del mismo, al poner; [e] igualmente que su actividad que tiende siempre hacia adelante, sería retrotraída (reflejada) en sí misma, y de ello resultaría muy naturalmente la autolimitación, y de ella todo lo demás que es exigido.

De este modo, la alternación y la actividad serían reunificadas y sintetizadas entre sí de modo determinado, como el curso de nuestra investigación así lo ha exigido. El impulso (que no ha sido puesto por el Yo que pone), ocurre en el Yo en tanto es activo, y, por tanto, es un impulso en la medida en que el Yo es activo, su posibilidad está condicionada por la actividad del Yo; sin actividad del Yo, no hay impulso. A su vez, la actividad de determinación del Yo mediante sí mismo estaría condicionada por el impulso; si no hay impulso, no hay autodeterminación —y aún más, si no hay autodeterminación, no hay nada objetivo, etc».

Y más adelante, I, 261 (GA 397, 16 ss.): «De este modo, el resultado de nuestras investigaciones hasta el presente es el siguiente: la pura actividad del Yo que revierte en sí misma es, *respecto a un posible Objeto* una *aspiración (Streben)*; y ciertamente, por la demostración precedente, *una aspiración infinita*. Esta aspiración infinita es, en lo infinito, la *condición de posibilidad de todo Objeto*: sin aspiración, no hay objeto».

48, 30 Más abajo se hablará...

Véase 53 ss.

49, 15 En la exposición precedente...

Véase 46 ss.

49, 28 ...de igual modo ocurría más arriba...

Véase 41 ss.

50, 5-6 —al igual que antes lo fueron...

Véase 40 ss.

51, 3-4 El Yo *debe* aniquilar al mundo objetivo, el Yo *debe* tener sobre el No-yo la causalidad absoluta;...

Hegel parafrasea Fichte *Grundlage*, I, 250 (GA 388, 6-23): «El Yo como inteligencia ha estado en relación causal con el No-yo, al cual se le atribuye el impulso postulado; era efectuado por el No-yo, como su causa. Pues la relación causal consiste en lo siguiente: en que, gracias a la limitación de la actividad en uno (o gracias a una cantidad de ser afectado) es puesta en su contrapuesto una cantidad de actividad igual a la actividad suprimida, según la ley de determinación recíproca. Pero si el Yo debe ser inteligencia, entonces una parte de su actividad que se proyecta a lo infinito tiene que ser suprimida y puesta luego en el No-yo, según la ley antedicha. Pero, como el Yo absoluto no es capaz de un ser-afectado, sino que debe ser actividad absoluta y nada más que actividad absoluta, tiene por más que admitirse, como se acaba de exponer, que también aquel No-yo está determinado él mismo, esto es, es paciente, y que la actividad contrapuesta a este ser afectado tiene que ser puesta en lo que le es contrapuesto, en el Yo, pero no en el Yo inteligente precisamente, porque este mismo está determinado por el No-yo, sino en el Yo absoluto. Pero una relación tal cual la que estamos aceptando es la relación causal. El Yo absoluto debe, por ello, ser *causa* del No-yo en la medida en que el mismo es el último fundamento de toda representación y este [el No-yo] es, en esta medida, su *efecto*».

En I, 251 (GA 389, 5-11) se lee: «El Yo absoluto debe, pues, ser causa del No-yo en y para sí, es decir, de lo que queda en el No-yo cuando se hace abstracción de todas las formas demostrables de la representación, de aquello a lo que se atribuye el impulso en la actividad del Yo que se proyecta a lo infinito: pues que el Yo inteligente es causa, según las leyes necesarias del representar, de las determinaciones particulares de lo representado *como* tal, ha sido expuesto en la *Doctrina de la Ciencia*».

51, 4-5 esto llega a ser contradictorio...

Grundlage, I, 254 (GA, 391, 6-9): «Hemos visto que la exigida causalidad del Yo sobre el No-yo, mediante la cual debía ser superada la mencionada contradicción entre la independencia del Yo, como ser absoluto, y la dependencia de este, como inteligencia, contiene ella misma una contradicción».

51, 6-7 La referencia de la actividad pura a un Objeto sólo puede ser puesta como un *esfuerzo*.

Hegel se refiere a *Grundlage*, I, 261 (GA 397, 6 ss.): «Así pues, el Yo absoluto refiere él mismo, sin lugar a dudas, a un No-yo (ese no-Y) que, al parecer, debe ser un No-yo, precisamente según su forma (en la medida en que es, en general, un algo exterior al Yo), pero no según su contenido; pues debe ser coincidente completamente con el Yo. Pero no puede coincidir con él en la medida en que debe ser un No-yo sólo según la forma también; por ello, la actividad del Yo referida a aquél no es ningún determinar (la igualdad efectiva), sino que es meramente una *Tendencia*, una *tendencia* a la determinación que, por otra parte, tiene vigencia por completo en tanto es puesta por el absoluto poner del Yo.

El resultado de nuestras investigaciones presentes es, pues, el siguiente: la pura actividad del Yo que retorna a sí misma es, *por referencia a un posible Objeto*, una *tendencia*; y, ciertamente, según la prueba precedente, *una tendencia infinita*».

53, 29 —como se habrá de mostrar luego—

Véase 54 ss.

54, 3 como hemos visto

Supra 49 ss.

54, 9 lo que antes aparecía

Supra 38 ss.

54, 35-40 el originario sistema determinado...

Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (El sistema de la doctrina moral según los Principios de la Doctrina de la Ciencia),* Jena y Leipzig, Gabler, 1798 (*Fichtes Werke*, Bd. 4; GA Bd. 5). Hegel cita libremente *Sittenlehre*, IV, 109 (GA 108, 16-20):

«Aquel sistema de la tendencia y el sentimiento ha de ser pensado, por consiguiente, como Naturaleza; y, dado que la conciencia de la misma se nos impone y, a la vez, la substancia donde se halla este sistema debe ser aquella que libremente piensa y quiere, y la naturaleza que ponemos como nosotros mismos, [aquel sistema] ha de ser pensado como *nuestra* Naturaleza».

55, 12-18 Aún cuando [...] soy el mismo.

Cita literal: *Sittenlehre*, IV, 108 (GA, 107, 19-25).

55, 18-22 Desde la perspectiva trascendental [...] aspectos diversos.

Hegel cita libremente *Sittenlehre*, IV, 130 (GA 125, 18-21): «Mi tendencia, en tanto ser natural, mi Tendencia, en tanto espíritu puro, ¿son tendencias diversas? No, ambas son, desde la perspectiva trascendental, una y la misma prototendencia que constituye mi ser, sólo que vista desde dos aspectos diversos (hasta aquí la cita de Hegel). Esto es, yo soy sujeto-Objeto, y en la identidad e indivisibilidad de ambos consiste mi verdadero ser. Si me contemplo como *Objeto* determinado completamente por las leyes de la intuición sensible y del pensar discursivo, entonces llego a ser para mí lo que, de hecho, mi singular tendencia es, me convierto en tendencia natural, ya que,

desde esta perspectiva, yo mismo soy Naturaleza. Si me contemplo como *sujeto*, me convierto en pura tendencia espiritual o en ley de la subsistencialidad. Exclusivamente en la interacción de estas dos tendencias, que propiamente es sólo la interacción *consigo misma de una y ciertamente la misma tendencia*, descansan todos los fenómenos del Yo. —Así es respondida a la vez la pregunta de cómo algo completamente contrapuesto, como lo son ambas tendencias, puede venir a darse en un solo ser, que debe ser absolutamente uno. Ambas son, de hecho, uno; pero la completa yoidad descansa en esto, en que aparecen como diversas. La separación liminar entre ambas es la reflexión».

59, 36 ***Sistema del Derecho Natural***

Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (Fundamentación del Derecho Natural según los Principios de la Doctrina de la Ciencia)*, Jena y Leipzig, 1796 (*Fichtes Werke, Bd. 3)*.

60, 1-5 En efecto (...) esencialmente contrapuesta.

Hegel parafrasea *Naturrechts*, III, 56: «El ser racional se pone, según las pruebas más arriba expuestas, como individuo racional; en lugar de esta expresión nos serviremos, de ahora en adelante, de la de *persona*, porque se *le adscribe en exclusiva una esfera para su libertad. Esta* es aquella persona que elige en exclusiva dentro de esta esfera, y no otra persona posible que lo hiciera en otra esfera; de este modo, ninguna otra es esta persona misma, esto es, nadie puede elegir en esta esfera adjudicada sólo a ella. Esto constituye su carácter individual. Por esta determinación es ella [la persona] *aquél* [hombre] que ella es, éste o aquél [hombre], que es así o de la otra manera.

No nos queda nada más que hacer sino analizar la acción indicada; ni otra cosa sino ver lo que verdaderamente ocurre cuando ésta se produce.

1. El sujeto se adscribe esta esfera; se determina mediante ella. Por consiguiente, se la contrapone».

60, 21 ...pues la articulación...

Fichte, *Naturrechts*, III, 61 *(Artikulation)*: «La determinación de lo que una parte deba ser en cada caso tendría que depender simplemente del concepto. Además de pensar como una parte [cada cosa], tendría que seguirse un movimiento peculiar de la misma; pero éste, de nuevo, tendría que depender del concepto. —Lo que es pensado como una parte singular de esta relación se llama *miembro;* en éste tiene que haber, de nuevo, [más] *miembros*; en cada uno, a su vez, *miembros*, y así en progresión infinita. Qué deba ser considerado, en cada caso, como miembro, es cosa que tiene que depender del concepto de causalidad. El *miembro* se mueve cuando es considerado como tal; aquello que, en este respecto, es el todo, reposa; aquello que, en este respecto, es parte, reposa también, esto es, no tiene ningún movimiento propio si no es el común a su todo en acto. Esta disposición de un cuerpo se llama *articulación*. El cuerpo deducido está necesariamente articulado y tiene que ser puesto como tal».

60, 30-37 Pero, ya que lo que Kant (...) efectiva del otro entendimiento.

Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin und Libau: Legarde und Friedrich, 1790. Hegel alude a XXV ss.; 344.

61, 8 *...ambos sistemas...*

Es decir, el sistema del Derecho Natural y el sistema de la Doctrina Moral.

61, 35 ...como se mostró de suyo anteriormente...

Supra 41 ss.

63, 34-36 (Segunda parte, p. 155) (...) a qué tiende.

Hegel cita libremente Fichte, *Naturrechts*, III, 302: «La fuente de todo mal en nuestros Estados [en los que impera la] necesidad, es única y exclusivamente el *desorden* y la imposibilidad de imponer orden. Que el descubrimiento de un culpable en el mismo presente, con frecuencia, tan grandes e insuperables dificultades se debe exclusivamente a que hay demasiados hombres de los que el Estado no se preocupa y no tienen una posición determinada en dicho Estado. En un estado según la constitución aquí desarrollada, cada cual tiene su posición determinada, la policía sabe poco más o menos dónde está cada ciudadano a cada hora del día y a qué tiende. Cada cual tiene que trabajar y ha de vivir si trabaja: *pícaros (chevaliers* d'industrie) no hay; pues de ningún modo serían acogidos bajo techo en la completa superficie del Estado. Cada cual puede ser reconocido en el sitio, con la ayuda del salvoconducto descrito. El crimen es algo altamente inhabitual en un estado semejante, pues lo precede un cierto movimiento inhabitual. En un Estado donde todo está en orden, y todo marcha como es debido, la policía observa estos movimientos inhabituales e inmediatamente se alerta; y así no veo desde mi perspectiva la posibilidad de que una contravención y el responsable de la misma puedan quedar impunes».

64, 9-40 (entrecomillado en la cita al pie de Hegel)

Hegel destaca en el original el texto con palabras interespaciadas, pero la cita de los textos de Fichte no es literal por completo. Así, leemos en Fichte (Hegel cita p. 148 de *Naturrechts;* FW, III, 297): «Según nuestra propuesta, todo aquel que entregue una libranza, si no es bien conocido por el receptor, tiene que probar mediante su documento que es esa persona determinada, dónde puede encontrársela, etc. El receptor de la libranza tiene el deber de hacer que le muestren el documento y de identificarlo según el mismo. Al nombre del librador, en el reverso de la libranza, es añadido meramente: *documento concedido por tal o cual autoridad* (resto literal)». De forma similar a ésta cita Hegel el resto de los textos de Fichte, en esta nota.

65, 36 ...en el sentido en que Kant...

Hegel cita Kant, *Zum ewigen Frieden. Neue vermehrte Auflage*, Königsberg, 1796, p. 92 *(Kants Werke*, Bd. 8, p. 378): «Hay una frase que, a pesar de cierto dejo de fanfarronería, se ha hecho proverbial y es muy verdadera. *Fiat iustitia, pereat mundus.* Puede traducirse así: reine la justicia, aunque se hundan todos los bribones que hay en el mundo. Es un principio valiente de derecho, que ataja todo camino de insidias y violencias. Pero es preciso que se la entienda en su verdadero sentido; no debe considerarse como un permiso que se nos da para que hagamos uso de nuestro propio derecho con el máximo rigor —lo cual sería contrario al deber moral— sino como la obligación que tiene el regente de no negar ni disminuir a nadie su derecho por antipatía o compasión (...). Aquella frase proverbial significa, pues, esto: las máximas políticas no deben fundarse en la perspectiva de felicidad y ventura que el Estado espera obtener de su aplicación; no deben fundarse en el fin que se proponga obtener el gobierno; no deben fundarse en la voluntad, considerada como principio supremo —aunque empírico— de la política; deben, por el contrario, partir del concepto puro del derecho, de la idea moral de deber, cuyo principio a priori da la razón pura, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven».

La traducción es de Francisco Rivera Pastor, *La paz perpétua*, Madrid, Espasa-Calpe, 1933, pp. 66-67; más allá de su rigor filológico, traemos aquí la versión de Rivera como homenaje a su generación de maestros.

67, 27 ...cuando Kant se entrega, en su doctrina ética,

Hegel se refiere a Kant, *Metaphysik der Sitten*, 1797, segundo tratado, «Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre».

68, 9-11 Ciertamente, aunque consideró también los deberes del artista *estético* entre los deberes de los diversos estamentos, en uno de los últimos apendículos de la *Moral*, Fichte...

Hegel se refiere al § 31 de *System der Sittenlehre*, «Über die Pflichten des ästetischen Künstlers» (FW, IV, 353 ss.; GA 5, 307 ss.), cuyo texto traducimos aquí en su integridad:

[§. 31. Sobre los deberes del artista estético].

Ahora me sale al encuentro, dado que he hablado de la referencia del sabio y del educador moral del pueblo a la formación cultural del género humano, el artista estético, que tiene en esta formación cultural un influjo igual de grande aunque no tan inmediatamente evidente, y ello por no hablar de la completud [del tema]; además, es necesidad de nuestra época que cada cual haga lo que sabe hacer, para así traer a colación este asunto.

El arte bello no forma, como el del sabio, sólo el entendimiento, o como el del educador moral del pueblo, sólo el corazón; sino que forma al hombre completo unificado. Aquello hacia lo que se dirige no es el entendimiento ni el corazón, sino que es

todo el ánimo en la unificación de todas sus facultades; es un tercero, compuesto de ambos. Quizá no se puede expresar mejor lo que hace si no se dice: *convierte el punto de vista trascendental en uno común.* —El filósofo se eleva a este punto de vista según una regla, y el otro con trabajo. El espíritu bello se planta sin pensar en esto de forma determinada, no conoce ningún otro [espíritu] y eleva a aquellos que se confían a su influjo, tan imperceptiblemente que no se dan cuenta del tránsito.

Me explico. Desde el punto de vista trascendental, el mundo es algo que se hace, desde el común es algo que se da; en el punto de vista estético está dado, pero sólo según la perspectiva en que está hecho. El mundo, el mundo dado realmente efectivo, la *naturaleza*, pues sólo de ella hablo, tiene dos lados: es producto de nuestra libre, se comprende acción ideal (digamos de nuestra eficiencia *[Wirksamkeit] real*). Según la primera perspectiva, está él mismo limitado por todas partes, según la segunda, es libre por todas partes. La primera perspectiva es común, la segunda es la estética. Por ejemplo, hay que ver toda figura en el espacio como delimitada por los cuerpos colindantes; hay que verla como exteriorización de la plenitud interna y la fuerza del cuerpo mismo que ella tiene. Quien procede según la primera ve sólo formas rotas, oprimidas, angustiadas; contempla la fealdad; quien procede según la última, contempla la poderosa plenitud de la naturaleza, ve vida y pujanza; ve la belleza. Así pasa en lo supremo. La ley ética ordena absolutamente y humilla toda inclinación natural. Quien así lo ve, se comporta al respecto como esclavo. Pero ella (la ley) es, a la vez, el Yo mismo; viene de la profundidad interna de nuestro propio ser, y si lo obedecemos sólo nos obedecemos a nosotros mismos. Quien la contempla así, la contempla estéticamente. El espíritu bello lo ve todo desde el lado bello; lo ve todo libre y viviente.

No hablo aquí de la gracia y de la serenidad, que es la que confiere esta perspectiva a nuestra vida entera; aquí no tengo sino que llamar la atención a la cultura y ennoblecimiento en pro de nuestro destino último, que obtenemos de este modo.

¿Dónde está, pues, el mundo del espíritu bello? Dentro de la Humanidad y en ningún otro sitio. Es decir: el arte bello lleva al hombre a sí mismo, y lo hace allí echar raíces. Lo arranca de la naturaleza dada y lo emplaza como algo con subsistencia propia y sólo para sí. Ahora sí es nuestro fin último la subsistencia de suyo de la razón.

El sentido estético no es virtud: pues la ley ética exige subsistencia según *conceptos*, mientras que aquél viene de suyo sin concepto alguno. Pero es preparación para la virtud, a la que dispone el suelo de modo que cuando la moralidad adviene halla la mitad del trabajo —la liberación de las ataduras de la sensibilidad— ya realizado.

La formación estética tiene, según esto, una referencia altamente eficaz al fomento del fin racional: y se la prescribe en vista de sus deberes [del fomento del fin racional]. Nadie la puede convertir en deber; se cuida así de la formación estética de la especie humana; pues hemos visto que el sentido estético no depende de la libertad y no se deja formar según conceptos, sino que tiene que darse completamente por sí mismo. Pero se puede prohibir, a todo el mundo, en nombre de la ley moral [lo siguiente]: no detengas esta formación, ni en lo que de ti dependa la hagas imposible, extendiendo el mal gusto. Cada cual puede, ciertamente, tener gusto; este se deja formar por la libertad: según esto, cada cual puede saber lo que es contrario al buen gusto. Al extender el mal gusto en vez de la belleza estética, no se deja a los hombres en la neutralidad, en la que esperan una formación futura, sino que se los malforma. Sobre este asunto, dos reglas:

1. Para todos los hombres. No te hagas artista contra la voluntad de la naturaleza: y siempre va ella en contra de su voluntad si no acontece en virtud de un impulso suyo sino más bien a consecuencia de un propósito captado en el propio arbitrio y de

manera forzada. Es absolutamente verdad que el artista nace. La regla constriñe el genio, pero no da el genio: justamente porque es regla, atiende a la limitación, no a la libertad.

2. Para el artista verdadero. Cuídate de buscar el propio provecho o de ansiar la fama de actualidad en el gusto corrompido de tu época: esfuérzate por exponer el ideal que flota en tu alma y olvida todo lo demás. El artista se entusiasma sólo con la sacralidad de su vocación; lo único que aprende es que, al aplicar su talento, no sirve a los hombres, sino a su deber; y pronto contemplará su arte con muy distintos ojos; será un hombre mejor, y además mejor artista. Hay un refrán, tan dañino para la moralidad como para el arte [que dice] *lo bello es lo que agrada*. Lo que agrada a la Humanidad cultivada, esto es sin duda lo bello; pero, mientras no esté cultivada —¿y cuándo lo estará?— puede, con frecuencia, agradar lo que peor gusto tiene porque está de moda, y la obra de arte más perfecta no hallar aprobación porque la época no ha desarrollado todavía el sentido con el cual tendría que ser aprehendida».

68, 26 El arte será reducido...

Supra nota a 68, 9-10.

68, 35-37 El arte (...) tal como está hecho

Supra nota a 68, 9-10.

69, 11-18 El mundo dado (...) es la belleza.

Supra nota a 68, 9-10.

69, 24-30 *La ley ética domina (...) la ve estéticamente.*

Supra nota a 68, 9-10.

74, 32-39 (nota de Hegel)

Platón, Timaios, 31c-32a: «Ahora bien, de todos los vínculos, el más bello es aquél que se da a sí mismo, y a los que con él se dan, la unidad máxima. Porque, cuando de tres números cualesquiera, sean lineares o planos, el de enmedio es tal que, lo que el primero puede respecto a él, ese [número] del medio lo es por respecto al último, y al revés, cuando es tal que, lo que el último puede respecto al del medio, éste lo es respecto al primero —siendo el del medio, entonces, a la vez, primero y último, y haciéndose el primero y el último [término] medio a su vez— ocurre entonces, por necesidad que todos coinciden en lo mismo, que todos se engendran mutuamente de modo que todos son uno» (traducción de Félix Duque).

75, 29-32 ...como también dice Fichte (...) validez formal.

Hegel se refiere a Fichte, *Grundlage*, 235 (FW, I, 253; GA 2, 390-391): «Para la divinidad, esto es, para una conciencia en la cual todo sería puesto por el mero ser-puesto del Yo (sólo para nosotros es impensable el concepto de una conciencia tal) nuestra Doctrina de la Ciencia no tendría contenido alguno, porque en una conciencia como ésta no advendría otro poner sino el del Yo; pero también para Dios tendría validez formal, porque la forma de la misma es la forma de la razón pura».

79, 3-7 Kant reconoce (...) concepto y ser idénticamente.

Hegel parafrasea y comenta Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 65: «El concepto de una cosa como fin de la naturaleza en sí no es, pues, un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser, para el Juicio reflexionante, un concepto regulativo que, según una lejana analogía con nuestra causalidad por fines en general, conduzca la investigación sobre objetos de esta especie y haga reflexionar sobre su principal base; esto último no, por cierto, para el conocimiento de la naturaleza o de aquella base primera de la misma, sino más bien precisamente para el de esa misma facultad práctica de la razón en nosotros, con la cual consideramos la causa de aquella finalidad en analogía.

Los seres organizados son, pues, los únicos en la naturaleza que, aunque se les considere por sí y sin una relación con otras cosas, deben, sin embargo, ser pensados posibles sólo como fines de la misma, y que, por tanto, desde luego, proporcionan al concepto de *fin*, no de fin práctico, sino de fin de la *naturaleza*, una realidad objetiva, y por ella, para la ciencia de la naturaleza, el fundamento de una teleología, es decir, de un modo de juzgar sus objetos según un principio particular tal que introducirlo en la naturaleza sería, de otro modo, absolutamente ilegítimo (pues no se puede, de ninguna manera, ver *a priori* la posibilidad de semejante especie de causalidad)».

La traducción es de Manuel García Morente: Kant, *Crítica del Juicio*, Madrid, 1914 (Espasa-Calpe, 1977).

79, 9-10 ...valer sólo como máxima de nuestro entendimiento restringido...

Hegel se refiere a Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §. 77: «Pero ese algo que la diferencia consiste en que la referida idea (la idea de un fin de la naturaleza) no es un principio de la razón para el entendimiento, sino para el Juicio. Por tanto, no es más que la aplicación de un entendimiento, en general, a posibles objetos de experiencia, y esto, por cierto, allí donde el juicio no puede ser determinante, sino sólo reflexionante (...).

Se trata, pues, de una particularidad de *nuestro* (humano) entendimiento, respecto al Juicio, en la reflexión del mismo sobre las cosas de la naturaleza. Pero si ello es así, debe hallarse aquí a la base la idea de un entendimiento posible, otro que el humano (...) para poder decir que ciertos productos de la naturaleza *deben*, según la particular constitución de nuestro entendimiento, *ser considerados por nosotros*, en su posibilidad, como producidos intencionadamente y como fines, sin pedir por eso que haya realmente una causa particular que tenga la representación de un fin, como motivo de determinación (...).

Así pues, se trata de la relación de *nuestro* entendimiento con el Juicio, es decir, de que busquemos ahí una cierta contingencia de la constitución de nuestro entendimiento para anotarla como una particularidad suya, a diferencia de otros entendimientos posibles».

La traducción es de M. García Morente, ed. cit.

79, 26 Pero Kant ha mantenido la diferencia...

Hegel se refiere a Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Principios metafísicos de la ciencia natural)*, Riga, J. F. Hartknoch, 1786.

79, 29-33 y por esta causa, en su ciencia de la naturaleza, en parte, le es imposible la intelección de fuerzas fundamentales (...) es sólo una mecánica.

En los *Metaphysische Anfangsgründe* (en adelante, MA) Kant intentaría dar a la Física, en tanto ciencia natural, el *status* de ciencia propiamente dicha *(eigentliche Naturwissenschaft)*, es decir, de una ciencia cuyos principios sean conocidos ***a priori***; la física estudia las leyes que rigen el movimiento *(Bewegung)* de la materia en el espacio, luego es posible considerarla como ciencia propiamente dicha en tanto estas leyes se mantengan dentro de los límites de la Matemática. El movimiento, así considerado, se reduce a fuerzas de atracción y repulsión. La materia entra en juego como cuerpo geométrico que se mueve en un espacio dado. Ni la *fuerza interna* que menciona Hegel (y que podríamos concebir tanto como la fuerza que mantiene la cohesión interna de los organismos como la que produce los procesos de generación y corrupción) ni la materia propiamente dicha (como *Stoff*, materia en sentido cualitativo; *estofa* [F. Duque]) hallarían en los MA una adecuada fundamentación metafísica. Así:

«El esquema, sin embargo, para la completud de un sistema metafísico, sea de la naturaleza en general o de la naturaleza corporal en particular, es la tabla de las categorías *. Pues no hay más conceptos puros del entendimiento que puedan concernir a la naturaleza de las cosas. Bajo las cuatro clases de las mismas, la de *cantidad, cualidad, relación* y, finalmente, la de *modalidad*, tienen que llevarse también todas las determinaciones del concepto universal de Materia en general, y por consiguiente también todo lo pensado a priori de él, lo expuesto en la construcción matemática, o que debería ser dado en la experiencia, como objeto determinado de la misma (...).

El concepto de Materia tiene, por ello, que ser desarrollado mediante las cuatro antedichas funciones de los conceptos del entendimiento (en cuatro capítulos), en cada uno de las cuales tiene lugar una nueva determinación del mismo [concepto]. La determinación fundamental de un algo que deba ser un objeto de los sentidos externos, tiene que ser el movimiento; pues sólo de este modo pueden ser afectados estos sentidos. A éste reduce también el entendimiento el resto de los predicados de la Materia que pertenecen a su naturaleza, y así la ciencia de la naturaleza es, en general, una *doctrina del movimiento* pura o aplicada. Hay que llevar, pues, los principios *metafísicos* de la ciencia de la naturaleza a los *cuatro* capítulos, de los cuales el primero considera el *movimiento* como un *Quantum* puro, según su composición, sin ninguna cualidad de lo móvil y puede ser llamado *Foronomía*; el segundo lo considera como perteneciente a la *cualidad* de la Materia, bajo el nombre de una originaria fuerza motriz,

y por ello se llama *Dinámica*; el *tercero* considera la Materia con esta cualidad mediante su propio movimiento en *Relación* recíproca, y de ahí que figure con el nombre de *Mecánica*; el *cuarto*, sin embargo, determina su [de la Materia] movimiento o quietud meramente en referencia al modo de representación, o *Modalidad*, por ende como fenómeno de sentidos externos, y es llamada *Fenomenología*». (MA, A XVI-XVII, *Kants Werke*, IV).

Kant ya había advertido la dificultad de elevar el concepto de fuerza fundamental al estatuto de concepto medio *(Mittelbegriff)* «a priori» inmediatamente después de la publicación de los MA en 1786. En las fechas en que se redactó la *Diferencia*, Kant estaba entregado a la tarea, finalmente inconclusa, de terminar la *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (el *Opus Postumum*), donde la consideración de la fuerza como atributo capital de la materia cede en favor del «*éter* como Principio de posibilidad de la experiencia, lo cual no significa otra cosa —en este estadio— que la hipóstasis fisiológica del objeto trascendental y, por ende, del *Yo pienso* (autoposición sintética)» (Félix Duque, Estudio Introductorio a Kant, *Opus Postumum*, Madrid, 1983, p. 45); el *éter*, pues, como materia *(Stoff)* trascendental, posibilitadora del juego de fuerzas fundamentales que se da en la experiencia.

79, 34 con la pobreza de las fuerzas de atracción y repulsión...

Anzieh— und Zürückstoßungskräften; MA, A 34 (*Kants Werke*, IV, 468):

«EXPLICACIÓN 2.

Fuerza de atracción es aquella fuerza motriz mediante la cual una Materia puede ser la causa de la aproximación de otra a ella (o lo que es igual, por la cual [la Materia] rechaza el alejamiento de otra).

Fuerza de repulsión es aquella mediante la cual una Materia puede ser causa de que otra se aleje de ella (o lo que es igual, mediante la cual rechaza la aproximación de otra). Las últimas las llamamos a veces *impulsoras*, del mismo modo que las primeras las llamamos *tractoras*.

NOTA ADICIONAL.

Sólo es dable pensar estas dos fuerzas motrices de la Materia. Pues todo movimiento que puede [hacer] que una Materia deforme a otra, pues en este respecto cada una de ellas sólo es considerada como un punto, tiene que ser contemplada siempre como dada en la línea recta entre dos puntos. En esta línea recta, sin embargo, sólo son posibles movimientos de dos clases: uno, mediante el cual un punto cualquiera se *aleja* de otro, dos, mediante el cual se *acerca* uno al otro. Pero la fuerza que es causa del primer movimiento se llama *fuerza de repulsión*, y la segunda, *fuerza de atracción*. Luego sólo pueden ser pensadas estos dos tipos de fuerzas, como tales, a las cuales tienen que reducirse cualesquiera fuerzas motrices en la naturaleza material».

80, 1-3 Para él no es posible ninguna construcción dinámica de los fenómenos, sino sólo una matemática.

Hegel se refiere a MA, A VII: «El conocimiento racional puro de meros *conceptos* se denomina filosofía pura, o metafísica; por el contrario, aquello que solamente funda su conocimiento en la *construcción* de los conceptos, mediada la exposición del objeto en una intuición a priori, es denominado matemática».

80, 16-17 ...indigentes esquemas de la naturaleza.

Hegel se refiere a MA, A XVI; vid. nota a 79, 29-33.

81, 31-34 ...así lo dijo uno de los filósofos antiguos (...) (de lo objetivo)».

Baruch de Espinosa, *Etica demostrada según el orden geométrico*, Segunda parte, Proposición VII: *Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum* (el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas).

82, 5 a la expresión de Jacobi...

Jacobi an Fichte, 24 (Jacobi, *Werke*, III, 29): «Nuestras ciencias, [tomadas] simplemente *como tales*, son juegos que el espíritu humano se inventa con ánimo de pasar el tiempo. Al inventar estos juegos, *no hace más que organizar su ignorancia*, sin conocimiento de lo verdadero, aunque le falte un pelo para llegar a ello».

85, 34-35 aquello que, según Schelling, es el relámpago que transmuta lo ideal en real,

Hegel escribe *einschlagende Blitz des ideellen in das reelle.* Schelling, por su parte, había escrito *das erste Einschlangen des Lichts in die Schwerkraft auf empirische Wege darzustellen als das erste Einschlagen des ideellen Princips in das reelle überhaupt*, en *Darstellung meines System der Philosophie (Exposición de mi sistema de la filosofía)*, «Zeitschrift für spekulative Physik», Bd. 2, H.2, p. 116 (Schelling, *Werke*, IV, pp. 204-205). He aquí el párrafo aludido: «Proposición 3. Bien vemos que la facultad de la indiferencia del organismo viviente es una y la misma que el fundamento por el cual, primero, la luz de la fuerza gravitatoria misma y ésta última en común con aquella ha sido puesta como forma de la existencia de la identidad absoluta; de ahí que sepamos, por eso, de modo completamente determinado que la identidad absoluta es, inmediatamente, tanto causa del organismo o fundamento de la realidad común de A^2 y $A = B$, como de A y B en el *primum Existens* (§. 53). El organismo es, pues, el *secundum Existens*; y, dado que la identidad absoluta en tanto causa inmediata del organismo es, a su vez, de nuevo fundamento de su existencia, así se expone aquí de nuevo (§. 54), sólo que como fuerza gravitatoria de la potencia superior. —Por consiguiente, a través de la serie entera, la identidad absoluta tiene la precedencia, según

esto, como fundamento de su propio ser, en tanto existe; mediante la serie entera se sigue, pues, a manera de principio maternal, que también la fuerza gravitatoria, fecundada por la identidad absoluta, se engendra ella misma; a partir del todo se hace patente que el organismo es tan originario como la materia, pero también que tan imposible es exponer la primera mutación de la luz en fuerza gravitatoria por caminos empíricos como exponer la primera mutación del principio ideal en el real, en general (parágrafo citado, nota)».

87, 33-35 e incluso el idealismo trascendental (...) estamos encerrados;

Traducimos aquí *Gränzpfählen* por *fronteras*, reservando límite para *Granz* y *limitación* para *Schrank* y sus derivados (vid. Indice analítico). Hegel se refiere aquí a Fichte, «Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche VeltRegierung», «Philosophisches Journal», Bd. 8, H.1.12 (FW 5, p. 184).

90, 1-4 [Título]

El título de esta parte de la *Diferencia* no figura en la edición original de 1801. Lasson da título a esta parte parafraseando el primer párrafo; hemos optado por esta solución.

90, 13-14 del modo más asombroso, Reinhold...

Hegel se referirá a continuación al segundo artículo publicado en el Primer Cuaderno de las *Contribuciones* de Reinhold, «¿Qué significa, qué era y qué debe ser filosofar?», pp. 66-89 de la edición original (vid. nota a 6, 2-3).

90, 16-21 Schelling habría hecho el descubrimiento (...) y la naturaleza.

Hegel alude, sin citar literalmente por completo, a *Contribuciones*, 85 ss.: «Le estaba reservado a *Schelling* introducir en la filosofía *la absoluta finitud de lo infinito.* Ha hecho el descubrimiento de que el *Absoluto, en la medida en que no es mera subjetividad,* no es ni puede ser nada más que la *mera objetividad*, o la mera naturaleza, como tal. De ahí que haya seguido el camino más corto para llegar a este resultado, es decir, que deja en pie de igualdad, en el establecimiento del *primer problema* de su filosofar, el conocimiento real (o, como él mismo lo llama, *el saber en la identidad entre lo objetivo y lo subjetivo)* y *lo originariamente verdadero (Urwahre),* o pone *el Absoluto real* en la *unicidad o mismidad del Yo (la inteligencia)* y *de la naturaleza,* en la *identidad absoluta entre ambos,* que debe ser *superada* en el saber sólo en beneficio de la explicación de los mismos *antes* de dicha explicación y, sin embargo, sólo en ella y *mediante* ella debe ser, ciertamente, *reestablecida.*

Sin embargo, sólo con esto es *realizado* el *dogmatismo* por completo en el filosofar, dogmatismo que siempre otorga un *principio concebible* y, como tal, *relativamente* primero con respecto al Absoluto; y de ahí que lo *originariamente verdadero* y con éste

todo lo verdadero, sea apartado de la filosofía y el Non plus ultra [sic] de los errores [producidos] hasta la fecha, y quizá el *mayor* de todos los posibles, haya alcanzado a la *especulación*».

91, 4-11 a continuación, Reinhold (...) la pura Yoidad.

El texto aludido de *Contribuciones* continúa el anterior (90, 16-21), p. 86-87: «*La filosofía trascendental o la pura teoría del saber (la ciencia de la subjetividad absoluta)*, y la *filosofía de la naturaleza*, o *pura teoría de la naturaleza (la ciencia de la absoluta objetividad)* sólo son dos concepciones distintas de una y la misma cosa [Sache] —de la *mismidad absoluta*, del *Todo-uno*.

La *teoría del saber*, en tanto *idealismo puro*, y la *teoría de la naturaleza*, en tanto *puro materialismo*, se interpenetran en uno y el mismo *sujeto-Objeto* y son las *ciencias fundamentales de una y la misma filosofía. El idealismo realizado [durchgeführte] conduce al materialismo, y éste hace retornar a aquél.* Uno y otro contienen en sí, pues, el *escepticismo*, en la medida en que éste es *dogmático*, es decir, en la medida en que *niega sin más ni más* la *realidad de la diferencia entre lo objetivo* y *lo subjetivo* en el conocimiento. Así pues, halla *en cada* tendencia de la especulación que haya sido hasta la fecha una tendencia errónea lo mismo que ya buscó, con premeditación o sin ella, en la pura y simple *Yoidad*».

91, 13-16 Quien, opina Reinhold (...) entender el problema

Alusión a *Contribuciones*, p. 87: «Quien no toma partido por una cualquiera de las *filosofías* descritas pero está animado por la *fe en la verdad y el amor a la misma*, puede fácilmente convencerse de lo siguiente: *el fallo común a todas las soluciones descritas respecto al problema primero de la filosofía* radica *en el modo y manera en que se ha concebido el problema;* el cual consiste propiamente en que, *al captar este problema* o, lo que significa lo mismo, *al establecer el concepto provisional de conocimiento, la fantasía se ha inmiscuido abusivamente en el pensar*».

91, 21-23 la introducción del *[Sistema del] Idealismo Trascendental* (...) concepto de este todo mismo,

Schelling, *System des trascendentalen Idealismus (Sistema del Idealismo Trascendental; SIT)*, 1800, p. 1 ss. (Schelling, *Werke*, III, 339 ss.). Especialmente: «En el saber mismo —en cuanto que yo sé— lo objetivo y lo subjetivo están tan unificados que no se puede decir a cual de ellos corresponde la prioridad. No hay aquí un primer y segundo términos, ambos son al mismo tiempo y son uno. En tanto *quiero explicar* esta identidad tengo que haberlos *asumido* ya. Para explicarlos tengo que *anteponer*, ya que nada me es dado fuera de dichos factores del saber (como Principio explicativo), necesariamente uno al otro, *salir* de uno para, desde él, dirigirse hacia el otro; no está determinado en el problema de cuál de ellos tenga que salir» (*Werke*, III, 339-340).

La tarea de explicar cómo la naturaleza puede ser representada o cómo deviene inteligencia, escribe Schelling, es propia de la Filosofía de la Naturaleza. La tarea de ex-

plicar cómo se produce la adecuación entre lo subjetivo y lo objetivo corresponderá a la Filosofía Trascendental. Así: «Si todo saber depende de la adecuación de estos dos factores, entonces lo supremo para todo saber es, sin duda, la tarea de explicar esta adecuación y si, como se entiende comúnmente, la filosofía es la más alta y suprema de todas las ciencias, sin duda será esta la *tarea suprema de la filosofía.*

Pero la tarea sólo necesita la explicación de aquella concurrencia en general, y deja completamente indeterminado el punto de partida de la explicación, qué deba convertirse en primero y qué en segundo (...).

Luego, si hay una *filosofía trascendental*, entonces sólo le queda la dirección contrapuesta: *partir* de lo subjetivo como lo *primero* y lo *absoluto* y dejar surgir de ello a lo objetivo. En ambas direcciones posibles de la filosofía se han dividido, pues, la filosofía de la naturaleza y la trascendental, y si toda filosofía tiene que extraer o una inteligencia de la naturaleza o una naturaleza de la inteligencia, entonces la filosofía trascendental, que tiene esta última tarea, es la otra ciencia fundamental de la filosofía» (p. 342).

Del SIT hay una muy reciente traducción española: *Schelling*, edición de José Luis Villacañas, Barcelona, Península, 1987. Junto a la traducción completa del SIT, se publica «Kant» (1804), *Filosofía del Arte*, de los *Papeles Póstumos* (1802-03) y otros escritos posteriores. La paginación española de los textos traducidos aquí es la siguiente: p. 47 y p. 49.

91, 27 Reinhold cita...

Se refiere de nuevo a *Contribuciones*, 85 ss. Reinhold, sin embargo, no cita directamente ningún pasaje de Schelling; el honor queda reservado a Bardili, en p. 88 ss., del que se citan dos pasajes del *Grundriß*.

91, 38 los nuevos artículos de la «Revista de Física Especulativa»

Hegel se refiere a *Darstellung meines Systems der Philosophie (Exposición de mi sistema de la filosofía)*, «Revista de Física Especulativa», segundo tomo, primer cuaderno, III ss., 1 ss. (*Werke*, IV, pp. 105 ss.).

92, 1-14 *La filosofía natural (...) entonces llegarán a entender esto.*

Hegel cita, no de forma completamente literal, *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik* (Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física), «Revista de Física Especulativa», primer tomo, segundo cuaderno, pp. 84-85 *(Werke*, IV, 76-77). Traducimos el párrafo completo; se observará que Hegel cita el texto de Schelling resumiéndolo:

«He mostrado en mi *Sistema del Idealismo Trascendental* que a los tres momentos de la construcción de la materia tal como pueden ser también derivados por mera física, les corresponden tres momentos en la historia de la autoconciencia. He mostrado que lo que, por ejemplo, es todavía electricidad en la naturaleza, en la inteligencia se ha desgajado ya como sensación, y lo que en la naturaleza viene a darse como materia

es en la inteligencia intuición. Pero esto es una mera consecuencia del potenciar consecutivo de la naturaleza, ya que vemos realizado el inicio en la llamada naturaleza muerta, dado que la luz es ya una actividad completamente ideal *(ideelle)* que deconstruye y reconstruye los objetos del mismo modo como lo hace siempre el idealismo —y así la filosofía natural es una explicación fisicalista del idealismo y se prueba que tiene que desgajarse así precisamente, en los límites de la naturaleza tal como lo vemos en la persona humana—. El hombre no es sólo idealista a los ojos del filósofo, sino también a los ojos de la naturaleza misma —y la naturaleza ha echado desde lejos el trazado para las alturas que alcanzará en la razón.

El filósofo pasa esto por alto porque ya con su primer acto capta su Objeto en la potencia suprema —como Yo, dotado de conciencia, y sólo el físico persigue esa ilusión (por ello, se debiera hacer un llamamiento a todos los hombres que están en la filosofía de modo dudoso y no miran el fundamento: ¡venid a la física y reconoced lo verdadero!).

El idealista tiene derecho a hacer de la razón el autocreador de todo, pues esto está fundado en la naturaleza misma —posee la intención propia de la naturaleza junto con el hombre, pero justamente porque ésa es la intención de la naturaleza (¡Con sólo que fuera lícito decir que, si la naturaleza sabe eso, ello se debe a que el hombre se desgaja de tal manera de ella!) vuelve a convertirse aquel mismo idealismo en apariencia; llega a ser algo inexplicable —y con ello coincide la realidad teórica del idealismo.

Cuando los hombres aprendan primero a pensar de modo puramente teórico, mera y objetivamente, sin que se inmiscuya en ello, en modo alguno, lo subjetivo, entonces aprenderán a entender todo esto».

92, 15-18 Cuando Reinhold (...) abstracción de la subjetividad...

Hegel se refiere a *Contribuciones*, I, p. 96: «La *costumbre*, tan extendida como firmemente arraigada entre los filósofos de nuestro tiempo, de *representarse* el *pensar* en general, y por lo tanto el pensar como pensar, en la aplicación, como carácter de una *actividad meramente subjetiva*, debe hacer imposible, a todos aquellos que no puedan librarse de ella, pensar o *intentar* pensar el pensar como pensar en la aplicación, haciendo *abstracción* de subjetividad y objetividad».

92, 23 en la revista citada...

Hegel alude aquí a la respuesta de Schelling al artículo de Eschenmayer (vid. nota a 3, 7).

92, 31-33 Si, según Reinhold, el asunto esencial (...) el análisis,

Son muchos los lugares de las *Contribuciones* en los que Reinhold expresa esta exigencia. Por ejemplo, p. 2: «La filosofía tiene que tratar con *cosas* —que no son *conocimiento* alguno— sólo *mediante el conocimiento* más refinado de las mismas. De entre todos los posibles Objetos en general, no hay ninguno que esté más cerca de él que el conocimiento mismo, que es su Objeto *inmediato*. De ahí que sea la *funda-*

mentación de la realidad del conocimiento la primera y esencial *tarea* de toda filosofía, aquella de la que depende tanto la *posibilidad* de su solubilidad (y de esta solución exitosa la *realidad efectiva de la filosofía*), como el *sentido* y el *destino* del resto de las tareas [propias] de la misma —el único problema fundamental, propiamente dicho, de todo filosofar».

También en p. 90-91: «Es aceptado, pues, también como *inicio* sólo problemático e hipotético que el filosofar no sea otra cosa sino el *análisis de la aplicación del pensar como pensar* (...).

La filosofía puede fundamentar la realidad del conocimiento, y *a sí misma, sólo y en tanto* someta a prueba la *ciencia* de la misma, *en la medida* en que pueda mostrar a lo *verdadero lo originariamente verdadero*, y pueda derivar *lo verdadero a partir de lo originariamente verdadero*. Si el *análisis* de la aplicación del pensar como pensar es, pues, la verdadera filosofía, entonces tiene que ser *expuesto* y *descubierto mediante* el mismo lo originariamente verdadero *con* lo verdadero y lo verdadero *mediante* lo originariamente verdadero».

92, 39/93, 1 Así se le aparece a Reinhold el materialismo...

Contribuciones, I, p. 77: «El *dogmatismo* es *materialismo* cuando y en la medida que el filósofo acepte el equívoco carácter de la *mera objetividad* como tal, lo *inmutable* en la *extensión* y el *movimiento*, como lo *originariamente verdadero*, y como tal lo aplique. —Podemos conformarnos aquí con la simple mención de este desvarío del espíritu, tan poco arraigado en Alemania y que, en *una historia de la filosofía alemana que llegase hasta el presente*, no merecería ni una mención siquiera».

93, 9 *[Système de la nature]*

Baron D'Holbach, *Système de la nature ou des Loix du Monde Physique et du Monde Moral*, Londres, 1770 (la primera traducción alemana data de 1783, [HGW]).

Del *Système* existe traducción castellana: *Sistema de la naturaleza*, edición de J. M. Bermudo, Madrid, 1982 (incluye el «Discurso Preliminar», prefacio raro cuya autoría se atribuye al barón).

93, 25-26 Schelling, según Reinhold, haya introducido en la filosofía el vínculo entre finito e infinito.

Contribuciones, I, p. 85 (vid. nota a 90, 16-21).

93, 32-37 sino que considera un importante descubrimiento (...) los señores Fichte y Schelling.

Contribuciones, I, 153-154: «Mediante aquel *No-yo*, el filósofo —esto es, el *individuo trascendental-pensante (Fichte, Schelling, etc.)* que ha tomado las disposiciones maravillosas arriba descritas, y el *individuo* que, como *Fichte, Schelling, etc.* ha hecho abstracción tanto de sí mismo como de un *individuo en general*, el Yo que, como el

de Fichte o el de Schelling, etc., ha extendido el *Yo individual en general* a los Objetos *en general*— es el mismo que ha restablecido, mediante y por vía de aquel *No-yo*, el individuo *en general*, el *Yo empírico en general* con los *Objetos* al otro lado, o *No-yo*.

Pero el *verdadero secreto* que, en este proceso, los señores *Fichte* y *Schelling* y cía. es realmente secreto y es mantenido como si tal y lo que *Yo*, el redactor de este artículo creo haber descubierto, es lo siguiente: que la *propia e individual individualidad* —de la cual cada uno de estos señores cree haber hecho abstracción y de la cual piensan no hemos tenido, *nosotros los otros nofilósofos (Unphilosophen)*, cabeza para hacer lo mismo— *cada yo propio*, sólo es la *individualidad en general, el realmente efectivo y empírico Yo en general* del que, de hecho, *hacen caso omiso*. Tras esta *individualidad de la que se hace caso omiso* se oculta la *individual individualidad, que merece toda atención, de Fichte y de Schelling para, ignorante de sí misma, autocontemplarse»*.

Antes, en *Contribuciones*, I, p. 146, Reinhold se ha referido al «Yo individual de los señores Fichte y Schelling», el cual permanece «mediante una *intuición* que [se dirige] meramente a su (supuesto) *objeto de modo intelectual* —que es en sí, pero *por completo sensible*— y se comprende bien que haya que *representar* y *exponer* el *Absoluto en sí*, esto es, en sus *respectivos Yos»*.

94, 2-3 *Teutscher Merkur*, y luego en el cuaderno siguiente de las *Contribuciones*

Hegel se refiere al artículo de Reinhold titulado «Der Geist der Zeitalters als Geist der Filosofie» («El espíritu de la época como espíritu de la filosofía»), en «Neuer Teutscher Merkur» («Nuevo Mercurio Alemán), Weimar, 1801, Tercer tomo, pp. 167-193 (editado por C. M. Wieland). HGW reproduce una nota de Reinhold a la página 167 que dice así: «Este artículo consta de fragmentos de un trabajo aparecido en el Segundo Cuaderno de mis *Contribuciones para una visión de conjunto más clara del estado de la filosofía en los inicios del siglo* XIX *[editado] en Hamburgo, Perthes, 1801»: «Ueber die Autonomie als Princip der praktischen Philosophie der Kantischen —und der gesammten Philosophie der Fichtisch-schellingschen Schule» («Sobre la autonomía como principio de la filosofía práctica de la escuela kantiana y de toda la filosofía de la escuela fichteano-schellinguiana»)*, *Contribuciones*, II, 104-140.

94, 16 ...metempsicosis filosófica...

La conversión reinholdiana a las sucesivas filosofías es narrada por él mismo en primera persona en la «Epístola al profesor Fichte sobre la segunda recensión del *Compendio* de Bardili en la "Erlanger Literatur-Zeitung"» *(Contribuciones*, I, 113-134).

94, 19-24 según la página 163 de las *Contribuciones* (...) esquemas racionalistas.

Contribuciones, I, p. 163: «Sólo que, antes de continuar con el desafortunado intento de coalición, he hecho que regrese mi buen genio tutelar a la escuela de vuestro *Compendio* y me he circunscrito, con toda seriedad, nuevamente, al *puro aprendizaje*, por el que espero vencer, por fin, mi díscola imaginación, y sustituir en mi cabeza las viejas *categorías trascendentales* por las nuevas *racionalistas*.

Tengo todos los motivos para sospechar que, en mi especular sobre *vuestra filosofía* [de Bardili] en vez de *corregir* mi hasta la fecha pseudo filosofía mediante aquélla, no [hago] sino *malinterpretarla* mediante la mía. He rectificado desde el principio, por miedo ante este obstáculo, mi propia *elaboración* de vuestra filosofía, y he limitado mi ocupación con ella al *aprender*, a la *pura recepción* y *a repensarla* en el sentido más propio de la palabra».

El texto pertenece a la respuesta de Reinhold a la carta de Bardili de 3 de febrero de 1800 incluida en «Beylage zum Sendschreiben an Fichte».

94, 29-33 «para encomiar este inicio (...) de raíz».

Hegel alude al Prefacio de las *Contribuciones:* [También la *revolución* en la *filosofía alemana*] «ha ocurrido de otro modo a como yo, y cualquier otro, *podía* imaginar, por más que su incitación ya estaba presente en el estado interno de la filosofía, el caso es que la misma se ha buscado en general, por mucho tiempo, en un campo completamente distinto a aquel en el que se encontraba, y por eso ha sido malentendida por todas las facciones. Esa incitación no ha sido *descubierta* ni antes ni después que en el *penúltimo* año del siglo XVIII y, lo que quiere decir lo mismo, al respecto, *ha sido superada en la raíz»* (*Contribuciones*, I, IV).

94, 36-37 «durarán todavía mucho tiempo las funestas consecuencias de la revolución trascendental».

Contribuciones, I, IV (continuación del texto anterior): «Con vos [Bardili] ha acabado la *Revolución Trascendental misma*, aunque, no obstante, las *nefastas* consecuencias de ella durarán aún un cierto tiempo, y los *beneficios* lo harán eternamente».

95, 1-3 «si no me equivocaré (...) torcido giro».

Contribuciones, I, V-VI: «¿Y no me equivocaré por cuarta vez? ¿Y si, no obstante, este *verdadero y genuino final* que describo y anuncio en las *Contribuciones* presentes y con el que deseo suerte al *nuevo siglo* no fuese sino el principio de un nuevo y torcido giro *(krumme Wendung)?»*

El *krumme Wendung* al que alude Reinhold es, sin duda, el *giro copernicano* de Kant.

Reinhold reconoció luego haberse equivocado por cuarta vez; en HGW 570, los editores alemanes reproducen un texto reinholdiano de 1812, enternecedor: «Me considero culpable especialmente (...) de haber hecho nada menos que *por cuarta vez* aquella afirmación precipitada; habiendo gritado ¡eureka! con alegre confianza después de la *Crítica de la Razón Pura kantiana*, luego de mi *Teoría de la facultad de representación*, más tarde con la *Doctrina de la Ciencia* fichteana y, finalmente, tras el *Compendio de Lógica Primera*, de Bardili». El texto pertenece a su *Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften (Fundamentación de una sinonímica para uso general del idioma en las ciencias filosóficas*, Kiel, 1812, p. VI).

95, 33-35 Ciertamente, en el tema reinholdiano (...) y por A...

Hegel alude al contenido del parágrafo del artículo «¿Qué es el pensar, como pensar?», titulado «Wesen des Denkens, als Denkens» (*Contribuciones*, I, 106 ss.). Así, por ejemplo, se lee en la página 108: «La esencia del pensar como pensar, o la infinita repetibilidad de A como A en A y por A, es expresada, mediante la palabra *es*, la ya aludida COPULA, en la aplicación del pensar como pensar».

96, 1-2 ...y toda la fundamentación no habrá de ser sino problemática e hipotética...

Contribuciones, I, 100: «La presente deliberación no es, en modo alguno, el *análisis* de la aplicación del pensar como pensar, y *ni mucho menos* el *inicio*, sino sólo la *introducción*, y el *preparativo* que más se acerca a la misma. No concierne a la aplicación del pensar como pensar, sino al carácter que el pensar como pensar *presupone* y *conserva* en su aplicación. Aquel que encuentre en esta dilucidación *preliminar*, y luego en el *análisis* de la aplicación del pensar como pensar, situado como único fundamento verdaderamente *real y posible* del carácter del pensar como pensar algo sólo *hipotético y problemático* puede, y debe, dedicarse primero a *aquel análisis*, pues, *en la medida* en que se dedica a él, alcanza en el mismo *lo originariamente verdadero* en lo *verdadero* y lo *verdadero mediante lo originariamente verdadero*».

Sobre este inicio problemático e hipotético, también p. 90-91: «Se acepta, pues, tan sólo como *inicio* problemático e hipotético el que el filosofar no sea otra cosa sino el *análisis de la aplicación del pensar como pensar*».

96, 30 menciona Reinhold *el amor a la verdad* y a la certeza...

Hegel ya se ha referido antes (11, 16) a este pasaje de las *Contribuciones*.

97, 7-12 *...no se debe preguntar (...) no tiene nada más que decirle.*

Contribuciones, I, 69: «Que no me pregunte aquí qué es *la fe en la verdad*. Para quien no sea patente esta fe como tal *fe*, ése no *conoce* ni *tiene* tampoco la necesidad de encontrarla de modo genuino en un saber que sólo puede proceder de esta fe. Ese no se entiende a sí mismo en dicha pregunta y no tengo nada más que decirle. Quien quiera *saber qué* y *cómo* cree uno en la fe en la verdad, tiene que *filosofar*; pero entonces tiene que tener aquella fe para este propósito y ¿puede acaso, *en la medida en que* la tiene, preguntar primero *qué* sea dicha verdad?»

Un poco más arriba (p. 68), Reinhold ha dicho lo siguiente: «Declaro, y lo demostraré a su tiempo, que el filosofar, en la medida en que es un *impulso* y un *ensayo*, *presupone* como condición esencial *la fe en la verdad;* pero, en la medida en que el ensayo *tiene éxito*, y por consiguiente no es ya un mero impulso, sino *verdadero conocimiento*, hace superflua la fe en la verdad sólo *como mera fe*, esto es, como mera convicción no consolidada por saber alguno».

97, 16-19 Como el propio Reinhold dice (...) que retorna a sí misma;

Hegel cita *Contribuciones*, I, 141: «El peculiar hacer de la razón *pura* ha sido descrito por los señores *Fichte* y *Schelling* como *hacer que regresa absolutamente a sí;* y ha sido *postulado* por estos tan *principales* como *puros representantes* de la razón pura *(...der reinen Vernunft, als reinen)* como lo primero para *aquel* que quiera *puramente* filosofar [lo siguiente]: que también lo intente con *este hacer*. Y si le falla el intento, entonces es que no posee el sentido trascendental; el Yo *puro* no ha determinado *su* Yo para el *filosofante*. En suma, que no ha acudido a los filósofos [citados]».

97, 22-25 Por oposición al saber, Reinhold (...) e hipotética fundamentación.

Hegel alude a *Contribuciones*, I, 68, texto ya recogido en nota a 97, 7-12.

97, 29-34 ...el que los señores (...) su actividad cognoscitiva.

Contribuciones, I, 140: «En fin, esta *razón pura* tenía que presentarse como razón *puramente filosofante* o puramente especulativa si y en tanto que dicha razón establece y expone su saber activo y su actividad cognoscitiva, *como tales*, en la *conciencia de ciertos y extraordinarios individuos*, dotados de un sentido especial para ello, y en tanto que, a través de los *escritos* de estos *individuos*, esto se dé a la luz pública. Este saber ha producido, pues, realmente, la ya citada *razón pura* en la conciencia y en los escritos de los señores *Fichte y Schelling*, al mismo tiempo».

97, 35 ...(página 143)...

Contribuciones, I, 143-44: «El *autor* de este artículo cree, a pesar de ello, haberse hallado *efectivamente* en dicho círculo mágico, haber salido *efectivamente* del mismo y, gracias a *estas dos* circunstancias, estar [ahora] en situación de revelar algo que para aquellos que no llegan a alcanzar aún la conciencia del *regreso absoluto*, para aquellos que están perplejos todavía habiéndola alcanzado, es un *secreto* del que no pueden siquiera sospechar su *existencia*».

Reinhold se refiere al secreto del hacer que regresa a sí mismo. Así, en p. 141: «Ahora bien, también en este *hacer que retorna* a sí mismo yace tanto el *secreto* todo de la razón pura como el de la absoluta subjetividad o el de la pura Yoidad».

Y más abajo, en p. 142: «En este *regresar* en sí yace el secreto todo tanto del puro *inteligir* por excelencia como de lo *estrictamente puesto*, "de lo cual *pensar, intuir, querer*, etc. son solamente submodos que no están estrictamente puestos, sino que tienen que ser derivados a partir de aquél" (Erlang. Litt. Z.N.215 *)». La cita entrecomillada por Reinhold pertenece a la reseña hecha por Fichte del *Compendio* de Bardili en la «Erlanger Literatur Zeitung».

Inmediatamente antes del texto aludido por Hegel, Reinhold explica cuál es ese «círculo mágico» (idem, p. 143): «Y *como El [Fichte]* ha llegado con éxito a la *conciencia* del regreso absoluto, no puede ya considerarlo secreto alguno desde el momento en que se halle en la *disposición* de aquella conciencia. En tanto la *identificación* entre *la razón pura* y él [mismo] ya ha ocurrido, él sabe que, como filósofo, ha puesto la *ra-*

zón pura, y que esta lo ha puesto a *él* como filósofo, y que es uno y el mismo el poner de ambos. Encerrado en el círculo mágico del regreso absoluto, él sabe que el *salir fuera* del mismo es la *transición* del territorio de la *razón* al territorio de la *sinrazón*».

98, 4 ...un arcano...

...eines Arcanums: Reinhold ha llamado al *absolutes Zürückgehen* fichteano *Geheimniß*. Hegel ironiza sobre el postulado del amor y la fe en la verdad; es más que un *Geheimniß*, es un *Arkanum*, algo mucho más misterioso.

98, 33-39 (nota de Hegel)

El texto aludido (*Contribuciones*, I, 126), dice lo siguiente: «De ningún modo el *punto de vista de Bardili* es ese punto intermedio entre la filosofía de Jacobi y la de Fichte; yo he tenido que renunciar a estos últimos en tanto aprendí a pensar, a partir del [punto de vista] *bardiliano*, aquel Ser puro que no es ni *subjetivo* ni *objetivo*».

98, 34-36 Si Jacobi habló de la razón (...) verdadera *esencia,*

Reinhold cita en *Contribuciones*, I, 124 un fragmento de la carta de Jacobi a Fichte del 3 de marzo de 1799. El fragmento citado (*Jacobi an Fichte*, Hamburg, Perthes, 1799, p. 27), dice lo siguiente: «Entiendo por *verdadero* algo que está *antes* y *fuera* del saber, aquello que da valor primariamente al saber y a la facultad del saber, la *razón*. *Percibir* presupone un algo perceptible; la razón, *lo verdadero*; la razón es la facultad de la presuposición de lo verdadero. Una razón que no presuponga lo verdadero es un absurdo».

Reinhold ya ha declarado un poco más arriba (p. 122) la filosofía de Jacobi *entschiedener, und laut und bestimmt sich selbst ausprechender Skepticismus*. El comentario reinholdiano a la cita de Jacobi motivará la nota de Hegel: [Jacobi cree] «que *lo verdadero* no estaría *presupuesto en el saber filosófico*, sino que, *primariamente*, tendría que ser *puesto:* de este modo explica él el *saber filosófico*, como *conocimiento de lo verdadero*, y en la medida en que es verdadero conocimiento, [lo considera] *imposible*» (*Contribuciones*, I, p. 124-125).

98, 29/99, 3 ...lo originariamente verdadero que (...) lo innombrable.

Contribuciones, I, 73: «Fuera de su *relación* con lo *posible* y lo *realmente efectivo*, en lo cual se revela, lo *originariamente verdadero* es lo *estrictamente* inconcebible, inexplicable e innombrable. *Como tal* no permite el buscarlo, ni el hallarlo, ni el pensarlo. *En el filosofar*, y mediante el mismo, sólo es hallado en *su relación* con lo verdadero, y sólo puede *ser explicado y concebido* en la naturaleza del *fundamento explicativo de todo lo explicable* y de lo *inexplicable* que yace como fundamento de todo lo *concebible*».

99, 30-31 ...trabajosa, asertórica, categórica (...) sacudida problemática e hipotética...

Hegel utiliza irónicamente los mismos adjetivos que Reinhold en la parte de las *Contribuciones* que está comentando. Así, Reinhold escribe: «El hipotético y problemático *Principio* tanto del *filosofar*, como de un *ensayo*, se convierte, primero, en el *categórico y apodíctico Principio* tanto de la *filosofía* como de la *ciencia*, y el filosofar llega a ser, a partir de un mero *esfuerzo* dirigido hacia un conocimiento que se prueba y se refuta a sí mismo, *este conocimiento mismo*» (*Contribuciones*, I, 74-75).

99, 40/100, 5 Ahora bien (...) sino de algo verdadero concebible.

Hegel cita casi literalmente Contribuciones, I, 73: «Dado que, y en la medida en que lo en sí *originariamente verdadero* sólo puede anunciarse en un *verdadero concebible, a ello se debe que, en esa medida, el filosofar* no pueda partir de un originariamente verdadero inconcebible, sino que tiene que [hacerlo] de *algo verdadero concebible*».

100, 19 Si, según Reinhold,...

Hegel se refiere a *Contribuciones*, I, 73 (vid. nota anterior).

100, 36-39 ...se debe descubrir (...) mediante lo originariamente verdadero,

Contribuciones, I, 91 (vid. nota a 92, 31-33).

101, 1-2 a) El *pensar* no comienza (...) un pensar

Hegel alude a *Contribuciones*, I, 100: «Si el *conocimiento propiamente dicho es aplicación del pensar como pensar*, entonces el *pensar* sólo constituye conocimiento en su *aplicación*; pero el pensar, al principio, no llega a ser *pensar en* la aplicación, *mediante* la aplicación y *como algo* aplicado. Pues es aplicado *ya como pensar en* la aplicación y *mediante* la aplicación. El pensar recibe su carácter de pensar no *a través de* la aplicación, *ni tampoco lo pierde mediante* la aplicación. Este *carácter interno* del pensar como pensar que lo *presupone y conserva* en su aplicación es lo que pretendemos dilucidar aquí como *pensar en tanto pensar* y es en esa acepción como pretendemos *dilucidarlo*».

101, 2-5 ...sino que es su carácter *interno* (...) y ciertamente lo mismo

Contribuciones, I, 106: «En el cálculo y mediante el cálculo se describe el *pensar en cuanto pensar* como carácter de la *infinita repetibilidad de uno y lo mismo como uno y lo mismo en uno y lo mismo y por uno y lo mismo*, o sea, como la *identidad pura*

(y justamente en esta infinita repetibilidad o identidad pura consiste la *esencia o carácter interno del pensar como pensar*) (...).

El cálculo es un *pensar aplicado*, y el pensar, considerado *como pensar*, y *concebido* desde su aplicación, *no es cálculo* en modo alguno —es nada más y nada menos que la ya mencionada *repetibilidad infinita, o pura identidad.*

La *infinitud* que se anuncia en esta *esencia del pensar* tiene que ser diferenciada, en tanto *absoluta* infinitud, de la infinitud *relativa, o matemática.* Esta última consiste en una *serie finita* sin fin. En ella está el Uno, el A, ciertamente, como Uno, como A, pero *no en* el mismo A, sino *fuera* de él, en otro A —no por el mismo, sino *según* y *junto* al mismo— mediante otro A repetible. Por consiguiente, esta repetibilidad sin fin está *condicionada* por un otro, y es *finita* en lo infinito; mientras que aquella repetibilidad que la *esencia* del pensar como *pensar* exige, ya que es la repetibilidad *en el mismo* A y *por el mismo* A, tiene que ser *infinita en lo infinito*, esto es, absoluta».

101, 5-7 la identidad pura (...) toda yuxtaposición.

Contribuciones, I, 107: «Pero, justamente esta *infinitud* absoluta que se anuncia en la *esencia* del pensar como pensar y que excluye de sí misma toda *exterioridad*, toda *sucesión*, toda *yuxtaposición*, es presupuesta para *hacer posible la relativa, matemática infinitud* de la *serie* (que *encierra en sí* la exterioridad, la sucesión y la yuxtaposición). Esta última es la aplicación *a un otro* de la primera en la repetición *prolongada*».

101, 8-13 b) Algo enteramente distinto (...) la *Materia* de la aplicación del pensar;

Contribuciones, I, 110: «Pero, tan cierto como que este carácter interno, en cuya dilucidación hemos omitido la *aplicación* en tanto aplicación para fijarnos en el mero *pensar* en tanto pensar, no es ni puede ser en modo alguno la *aplicación del pensar mismo*, con la misma certeza hay que añadir a aquel carácter, es decir, a A como A en A y por A, *un otro* cuando se trata de la aplicación del pensar y *por medio* de la misma; eso es lo que designamos como = C, y que sea lo que sea queremos llamar *Materia de la aplicación del pensar*».

101, 13-16 ...esta materiatura (...) si no hubiera Materia.

Materiatur no es una palabra usada por Reinhold en *Contribuciones*, quien siempre utiliza *Materie*; hemos traducido materiatura para señalar la intención de Hegel: la *Materie* de Reinhold es una construcción, una materia nouménica. Lo que sigue es cita no muy literal de *Contribuciones*, I, 111: «Esta Materia = C tiene que ser *postulada*. La *competencia* y la *necesidad* del postulado residen en la *posibilidad de la aplicación del pensar en tanto pensar*. La Materia está presupuesta y es admitida aquí porque sin ella la *aplicación* del pensar, en tanto pensar, sería contradictoria en sí misma, y por tanto no podría ser llevado a cabo análisis alguno con él.

De igual modo que aquí la Materia sólo es postulada por el pensar de la aplicación del pensar y por consiguiente en beneficio de esta aplicación, así no es postulada bajo ningún otro carácter sino el que, por ello y en esa medida, le conviene...».

101, 17-21 —pues, si fuera lo mismo (...) multiplicidad.

Contribuciones, I, p. 111-112: «Si la aplicación del pensar, en tanto *aplicación*, no debe ser contradictoria en sí misma, entonces en esta aplicación, en tanto *aplicación*, al pensar, en tanto *pensar*, tiene que convenirle la *Materia* como *un otro*, y en consecuencia no como *pensar*, sino como *no-pensar*; pues de lo contrario esta *aplicación* sería *mero pensar*. Entonces el carácter interno del pensar, en tanto pensar = A como A en A y por A, es mera *identidad*: así, el *carácter interno de la Materia*, en tanto *no-pensar*, en esta medida, tiene que ser mera *multiplicidad* (y antes de que el pensar sea aplicado a ello)».

Hegel escribe *Einheit* en lugar de *Identität*, como carácter interno de la Materia.

101, 26-32 ...Reinhold imputa a toda la filosofía (...) objetividad del pensamiento.

Contribuciones, I, 96: «La *costumbre*, tan extendida como firmemente arraigada entre los filósofos de nuestro tiempo, de *representarse* el *pensar* en general, y por lo tanto el pensar como pensar, en la aplicación, como carácter de una *actividad meramente subjetiva*, debe hacer imposible, a todos aquellos que no pueden librarse de ella, pensar o *intentar* pensar el pensar como pensar en la aplicación, *haciendo abstracción* de subjetividad y objetividad».

102, 24 ...*Compendio de Lógica*...

En lo que sigue, Hegel aludirá al *Grundriß der ersten Logik* de Bardili (vid. nota a 3, 15).

102, 40/103, 1 ...el *Compendio de Lógica* no es sino un refrito de la *Filosofía Elemental*.

Hegel se refiere a la recensión anónima aparecida en la «Erlanger Literatur-Zeitung», editada por J. G. Meusel y G.E.A. Mehmel. La recensión fue publicada en dos partes, una en el número 214 del segundo tomo (30.10.1800) y la segunda en el siguiente número (31.10.1800). Vid. FW, II, p. 491. El autor era Fichte.

103, 6-20 ...Reinhold contrapone en las *Contribuciones* (...) no sabe de lo que habla».

Contribuciones, I, 128 (la cita que hace Hegel, destacada por nosotros con comillas entre corchetes, no es literal): «*Antes* de que, de todos modos, me adviniese la *completa* comprensión del *pensar* en tanto *pensar*, creía yo que el *Compendio* solamente refutaba el *criticismo kantiano* y mi *Filosofía Elemental*, pero *no Vuestra* [de Fichte] *Doctrina de la Ciencia*; y, ciertamente, fue la *pretendida* ["] afinidad con el *idealismo puro* lo que me predispuso hacia el libro que, dada la *amarga chanza* con la que se hacía referencia, en toda ocasión, a mi filosofía, me debería dejar entrever antes cualquier *otra* filosofía que *la mía* propia. Las palabras *representación, representado, mera*

representación, etc., figuran en dicho libro con un sentido *completamente contrapuesto* a aquel con el que fueran utilizadas por el autor de la *Filosofía Elemental* (lo cual, verdaderamente, tengo que saber yo mejor que nadie). Ciertamente, el segundo recensor de la «Erlanger», que acaso no sea Fichte sino un secuaz suyo, habría debido explicar a cualquier lector del *Compendio* de Bardili no otra cosa sino *que no había entendido lo que sometía a juicio* cuando afirmaba que dicho *Compendio*, incluso sólo en cierto sentido, es una *refundición de la Filosofía Elemental reinholdiana ["]*».

103, 25 Según la *Teoría...*

Hegel cita a continuación *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, (*Ensayo de una nueva Teoría de la Facultad de Representación humana)* de Reinhold, Prag und Jena, C. Widtmann und I. M. Mauke, 1789.

El *Versuch* consta de tres Libros y un Prólogo. Este último tiene subtítulo: «Ueber die bisherigen Schicksale der Kantischen Philosophie» («Sobre el destino, hasta ahora, de la filosofía kantiana»), pp. 1-68. Está fechado el 8 de abril de 1789.

El Libro Primero se titula *Abhandlung über das Bedürfniss einer neuen Untersuchung des menschlichen Vorstellungsvermögens (Tratado sobre [el estado de] necesidad de una nueva investigación de la Facultad de Representación humana)* pp. 69-192.

El Libro Segundo se titula *Theorie des Vorstellungsvermögens überhaupt (Teoría de la Facultad de Representación en general)* pp. 193-320.

El Libro Tercero se titula *Theorie des Erkenntnissvermögens überhaupt (Teoría de la Facultad del Conocimiento, en general)* pp. 321-579.

103, 25-27 ...pertenecen al representar, como condición interna o parte esencial de la representación:
a) una materia de la representación...

Hegel alude al *Versuch*, II, p. 230: «A toda representación pertenece como condición interna (como parte integrante de la mera representación) algo que corresponde a lo *representado* (al objeto diferenciado de la representación por la conciencia); y a esto lo llamo yo la *materia* de la representación».

Como en el texto de la *Diferencia*, traducimos *Stoff* por *materia* y *Materie* por *Materia;* como se sabe, para Kant la Materie es siempre algo *Gegebene*, lo dado y determinable. La materia pertenece a la cosa en sí: «Los objetos, en tanto cosa-en-sí, dan la materia a la intuición empírica, esto es, contienen el fundamento para determinar la Facultad de Representación, según su sensibilidad» (*Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften*, C.C.E. Schmid, Jena, Cröker, 1788 [1], 1798 [4]; usamos la edición facsímil de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, 1980 [2]).

103, 27 ...que es dada a la receptividad...

Versuch, Libro Segundo, p. 263-264: «La posibilidad y realidad efectiva de la materia *en sí*, y los fundamentos de ambas, no convienen en absoluto al concepto de Facultad de Representación. Pero tanto más esencial a este concepto es el fundamento a

partir del cual se puede concebir la posibilidad de la materia dada *en* la representación: la *receptividad*, que está contenida en la Facultad de Representación como la *recepción* de la materia en el *representar*. Esta receptividad conviene a la *materia* de la representación en la medida en que ésta es únicamente condición interna, *mera parte integrante* de la representación, no en la medida en que depende de una condición externa; conviene a la materia, que sólo pertenece a la representación en la medida en que *es recibida*, no en la medida en que *es dada* por algo externo a la representación y a la Facultad de Representación».

103, 28 ...y cuya forma es la multiplicidad.

Hegel alude a *Versuch*, Libro Segundo, p. 282: «*Multiplicidad* es, pues, el signo distintivo esencial que conviene a la *materia*, y *unidad* el que conviene a la forma, *en toda representación*».

103, 29-30 b) una forma de la representación producida por la espontaneidad, cuya forma es la unidad.

Hegel escribe *eine Form der Vorstellung, das durch die Spontaneität hervorgebrachte, dessen Form Einheit ist.* Reinhold no dice que la forma de la representación está producida por la espontaneidad, sino más bien lo contrario. Así, *Versuch*, II, p. 290: «La mera forma de la representación, la unidad de lo múltiple es, en la medida en que es *producida*, en la medida en que ha llegado a realidad efectiva, *resultado* del *sujeto* representante; y, por consiguiente, es producida por la fuerza del sujeto de la facultad activa. Pero la *forma de la espontaneidad*, [la forma] unida al *modo de acción* establecido de la espontaneidad (en la medida en que este modo contiene el fundamento de que la *unidad* producida en la representación sea unidad y no otra cosa), no es algo producido por la espontaneidad del sujeto, sino dado con y en el mismo sujeto».

103, 31 En el *Compendio de Lógica* (...) la multiplicidad.

Bardili, Grundriß, p. 3 ss., 67 ss.

104, 1-2 ...la *cosa-en sí* es en una el objeto mismo en tanto no es representable,

Versuch, II, p. 244: «Al concepto de una representación en general le es contradictoria la representación de un objeto en su forma particular independiente de la forma de la representación, o [la representación] de la llamada *cosa-en-sí*; esto es, ninguna cosa en sí es representable».

104, 2-3 ...pero no puede ser negado el objeto como tampoco pueden serlo los objetos representables;

Versuch, II, p. 248: «Las *cosas en sí* no pueden ser negadas, del mismo modo que

tampoco pueden serlo los objetos representables mismos. Son estos objetos mismos en la medida en que no son representables. Son ese Algo que tiene que fundamentar la mera materia (Stoff) de una representación fuera de la representación...».

104, 3-5 en otra, la cosa-en-sí es la materiatura, que tiene que ser destruida en el pensar, lo no pensable de la Materia.

Compendio, 31, 35, 39 ss., 67...

104, 6-7 ...la bien conocida materia de la representación;

Versuch, II, P. XV (vid. nota a 103, 25-27).

104, 7-10 en el *[Compendio de] Lógica* (...) no puede destruir a la forma.

Bardili, *Grundriß*, p. 79-81: «La materia *(Stoff)* la llamo C. Sin esto C no es posible la aplicación de un pensar (humano) en la eclosión del mismo en un individuo humano: pues, de no ser así, ¿a qué debe ser aplicado, en su eclosión, en un individuo humano? En el pensar, A destruye en esta materia lo que cabe destruir *como materia*; de lo contrario, existiría en el pensar materia y pensamiento, por consiguiente lo diametralmente contrapuesto ya de antemano, *enteramente uno*, esto es, un absurdo, una contradicción, pero en absoluto se llegaría a un algo pensado (como a algo *representado* en el pensar). Afirmo que lo diametralmente contrapuesto de antemano sería o bien enteramente uno, o bien no sería, empero, nada pensado (algo representado en el pensar), si no fuese destruida la materia como *materia* en el pensar en tanto pensar. ¿Qué estaba, pues, diametral y recíprocamente contrapuesto en este caso? *Materia (Stoff)* y *pensar*, en otras palabras, *materia y forma*. Ahora bien, en caso de que haya que admitirse que a aquella materia en su *mera* representación como un algo no pensado, está unido de manera indisoluble un cierto *modo [Wie]* del estar-recíprocamente-fuera (lo cual supone, incluido ya en dicho *estar-recíprocamente-fuera*, un [estar] *uno-junto-al-otro* perfectamente determinado por completo, mediante *dimensiones espaciales* efectivamente presentes de suyo), entonces tiene que convenirse también que esta misma materia tiene una *forma invariable*. Una forma no puede destruir, *en tanto forma*, a otra; por consiguiente, el pensar tampoco puede, *en tanto forma*, destruir aquello que se añade a la materia como *forma* (pues esto sería destruir una *cópula*)».

También *Grundriß*, p. 113-115: «Supóngase Uno, (A = 1). Sólo que Uno por Uno sigue siendo Uno; y, sin embargo, el hombre llega al *Dos*. Pero, no bien llega (y se dirige) a este *Dos*, cuando parece que recorra con el estar junto a, desde y hacia recíprocos, el multiplicar y dividir de lo ya multiplicado, su camino determinado hasta el fin de su vida. ¿Cómo llega el hombre al *Dos*, a pesar de que Uno por Uno sigue siendo eternamente Uno? Desde luego, sin duda, por un *más* [+]. Sería una contradicción buscar este *más* en el *Uno por Uno es siempre Uno;* en cuanto signo *más*, el *más* no es ni *entre* ni *por*, y sin embargo todo *más* tiene que conducir en definitiva a un *más* entendido como un *entre* y un *por*. Pero, sea de suyo como se quiera, no deja de ser contradictorio buscar en el *Uno por Uno es siempre Uno*, entendido como un *Uno por Uno es siempre Uno*, un *más*. Para que sea posible aplicar ese Uno hay que añadirle

un *más*, o sea, un algo. Este algo no puede ser, a su vez, este Uno mismo; pues, de lo contrario, ya no sería un *más*, sino a su vez meramente el mismo. Pero este algo debe ser también de tal naturaleza que *aquel* Uno pueda aceptarlo. ¿Cómo se reuniría, de otro modo, *aquel* Uno y *este* algo? Si este algo fuese un *Uno*, pero no *ese* Uno, entonces podrían sumarse. Si este algo no fuese un Uno, y si *aquel* Uno no pudiese hacerse un Uno, entonces podrían sumarse. Si este algo fuese, por ejemplo, *materia*, y la materia tuviese una forma, y si esta forma fuera, como forma, indestructible, y aquel Uno pudiese destruir todo en la materia, incluida su forma, entonces *aquel* Uno podría convertir en Uno este algo, y aquel Uno y este algo hecho Uno podrían sumarse, *tendrían que sumarse*, porque ninguna forma puede destruir a la otra. Con ello, tendríamos 1 + 1, esto es, habríamos llegado a nuestro *Dos*, y de aquí a nuestro entero cálculo, arriba citado, en un pensar *aplicado*».

104, 31-33 ...contando que los acontecimientos ocurren una y otra vez de distinta forma a como los había predicho:

Contribuciones, I, III-IV: «También la *revolución* en la *filosofía alemana* ha ocurrido de otro modo al que desaban sus promotores y simpatizantes, y temían sus enemigos; de *modo distinto* de aquello que alineaba partidos enfrentados entre sí, no sólo los *críticos* y *anticríticos*, sino también los *filósofos trascendentales puros e impuros; de modo distinto* de como yo lo anuncié en el inicio de la misma (en las *Cartas sobre la filosofía kantiana); de modo distinto* de como, hacia la mitad de la misma, mediante mi *Teoría de la Facultad de Representación*, pretendía favorecer su progreso y de *modo distinto* de cuando creí que, hacia el final de la misma, había alcanzado su meta gracias a la *Doctrina de la Ciencia*, esto último afirmado en el opúsculo sobre las *Paradojas de la filosofía más reciente*, y en la *Epístola* a *Lavater y Fichte sobre la fe en Dios*».

104, 33-35 (texto de Reinhold entrecomillado).

Vid. nota a 95, 1-3. Reinhold reconocerá haberse equivocado en su *Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften* (1812).

105, 3 ...según la página 126...

Vid. nota a 98, 33-39.

105, 6-12 —A saber, según la página 129 (...) idealismo en general.

Contribuciones, I, 129-130: «Es verdad que creí, deseé y esperé, en los inicios de mi trato con el *Compendio*, que lo esencial de la filosofía de Bardili se dejaba reconducir a lo esencial de la Vuestra [de Fichte], y al contrario. Mientras yo procuraba en mi correspondencia privada reconciliaros a Vos con los puntos de vista de aquella filosofía, me empleaba seriamente en convencer a Bardili de que, a partir de los suyos, él mismo en el fondo sería idealista, y de que la filosofía especulativa en general no

podía ser sino idealismo. Bardili ha coincidido conmigo en esto; y mi intercambio epistolar con él, que hemos decidido, aparte otras consideraciones, presentar al público, mostrará qué cerca lo he puesto de reconocer el idealismo gracias a su propio *Compendio*. Y, sin embargo, a partir de sus respuestas se hace patente también que al final me vi obligado a abandonar el *idealismo* en general.

Tampoco este error me ha avergonzado».

105, 13-17 —Y ya que el ensayo con Bardili dio mal resultado (...) unanimidad con vos!»;

El texto citado por Hegel pertenece a la última parte de las Contribuciones, *Beylage zum Sendschreiben an Fichte (Aus einem Briefe Bardilis vom 3.Febr.1800). Contribuciones*, I, 163-164: «También Fichte estará ahora volcado sobre el *Compendio*, que yo le he enviado urgentemente con la mano en el corazón, aunque aún —me ha escrito por fin— no lo había recibido (en el momento de escribir esta carta). ¡Qué triunfo para la buena causa si Fichte abandonase el baluarte de Su y Vuestra letra hasta la unanimidad con Vos!».

106, 21 ...las danaides...

En la mitología griega, las cincuenta hijas de Danao, las danaides, transforman la Argólida en una tierra fértil al recibir de Poseidon, unido en matrimonio con una de ellas, Amimona, el agua necesaria. Así, las danaides son las ninfas de los manantiales de la Argólida y, probablemente por el carácter estacional del caudal de éstos, solían ser representadas llevando urnas rotas por las que el agua se escapaba, u ocupadas en llenar un depósito agujereado.

En la *Diferencia*, la alusión a las danaides puede provenir de la carta de Jacobi a Fichte, *Jacobi an Fichte*, del 3 de marzo de 1799, de la que Hegel ha citado (vid. nota a 82, 5) justamente el fragmento que continúa al que recoge la mención a las danaides. Se trata del párrafo donde Jacobi compara el resultado del idealismo fichteano con una media de punto, y que termina de este modo (Jacobi, *Werke*, III, 228-29): «A esto [a las objecciones que él mismo, Jacobi, ha planteado a su comparación] contesto mostrando de nuevo mi media: ¿Que sería de ella si no hiciera referencia a una pierna humana, si no existiese para una pierna que sólo introduce entendimiento en su ser? (...) Mi razón, todo mi ser interior, experimentan, y así lo digo, respecto a esta idea, un sobresalto de espanto y horror; evito esta idea como el más horrible de los horrores y suplico la aniquilación como una divinidad salvífica, frente a esta bondad de las Danaides y de Ixion». Jacobi comparaba la acción del Yo fichteano con la imaginación que produce, conduciendo hábilmente los dedos, una media a partir de un sólo hilo de seda; es evidente que la media es media en virtud de esta acción, pero la media, *realmente*, sólo es el hilo y todas sus determinaciones, y este resultado no estaba previsto por el sistema fichteano.

106, 26-28 aferrados al lugar común según el cual en el interior de la naturaleza no penetra espíritu creado alguno...

Hegel escribe *ins innre der Natur kein erschaffner Geist dringt*. Es un verso de un poema de Albrecht Haller (1708-1777) titulado «Die Falscheit des menschlichen Tugenden» («La falsedad de la virtud humana»), en *Versuch Schweizerische Gedichte*, Bern, 1732 (A. Vandenhoecks sel. Witwe, Götingen, 1751, p. 100), p. 289. El poema comienza así:

Ins innre der Natur dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich, wann sie noch die äußre Schale weist;
Du hast nach reiffer Müh, und nach durchwachten fahren,
Erst selbst, wie viel uns fehlt, wie nichts du weist erfahren.

[En el interior de la naturaleza no penetra espíritu creado alguno / Ya se es feliz cuando deja ver al menos la cáscara externa / Después del esfuerzo más maduro, del caminar como en vela, has / experimentado, de repente, que mucho nos falta, que nada sabes].

Goethe recoge en su poema titulado «*Allerdings.* Dem Physiker» (primera aparición en *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, 1820, p. 304) los dos primeros versos del poema, aunque cambiando el *wann* (cuando) por un *wem* (a quien). Hegel citará a Haller de nuevo en *WdL*, II, 143 y en *Enzyklopädie*, apéndice al parágrafo 246. Kant también cita al poeta suizo en *KrV*, B641/A613.

106, 36-37 ...una filosofía popular y formularia...

Eine Popular-und Formular-Philosophie son los intentos de Reinhold y Bardili, por ejemplo. Fichte dedica el primer parágrafo de su *Einleitung* a la *Grundlage des Naturrechts* a distinguir entre *eine reelle philosophische Wissenschaft* y una mera *Formular-Philosophie*: «Nada más fácil que producir *con libertad*, ahí donde no existe ninguna necesidad de pensar, en su espíritu [Fichte se refiere a cualquier *Unphilosoph*] cualquier posible determinación, de dejar que actúe de cualquier modo que otro nos indique; sin embargo, nada más difícil que dejar que actúe según el actuar *realmente efectivo*, es decir, según lo que llamábamos actuar necesario o, si está en la situación del que tiene que actuar de este modo determinado, [nada más difícil] que observarlo en tanto actuante. El primer modo de proceder da conceptos sin Objeto, un pensar vacío; sólo según el segundo modo de obrar llega a ser el filósofo espectador de un pensar real * (...) Del primer modo procede *una vacía filosofía formularia* que cree haber hecho ya bastante si demuestra que puede representarse cualquier cosa sin preocuparse del Objeto (sin preocuparse de las condiciones de este pensar). Una filosofía real ubica concepto y Objeto a la vez, y no tiene trato con uno sin tenerlo con el otro. El introducir una filosofía real de este tipo y el rechazar todo filosofar meramente formal era la meta de los escritos kantianos. No puedo decir si esta meta ha sido puesta de relieve por un solo escritor filosófico. Sin embargo, puedo decir que la incomprensión de este sistema se ha hecho patente de dos modos: por una parte, en los que dicen llamarse kantianos, que tienen este sistema por una filosofía formularia, la misma de antes, invertida, y que filosofan de un modo tan vacío como nunca se había filosofa-

do, sólo que desde una perspectiva contrapuesta; por otra parte, en los agudos escépticos, que veían muy bien lo que falta propiamente a la filosofía, pero no señalaban que esta carencia, en lo principal, fue remediada por Kant» (*Naturrechts*, VI-VII; *Fichtes Werke*, III, pp. 5-6).

La denominación de este tipo de filosofía divulgativa como *Popular-Philosophie* se debe a Moses Mendelssohn.

BIBLIOGRAFÍA

A. Edición original.

Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1stes Heft von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der Weltweisheit Doktor.

Jena, in der akademischen Buchhandlung bei Seidler, 1801, XII + 184 pgs.

En el tomo IV de la edición crítica (pp. 523-525) aparece una breve y excelente nota editorial sobre la *Diferencia*. La primera mención no epistolar del escrito se debe al profesor de Moral y Política en la Universidad de Jena Ulrich, que había actuado como censor del escrito, sin encontrar en él nada digno de ser censurado; no votó a Hegel en su *Habilitation*. El texto de la nota es el siguiente: «No tengo nada en contra de la renovación de contrato y habilitación del señor Hegel, pues sé por uno de sus escritos, que ha recibido mi visto bueno como censor, que se trata de un agudo filósofo. Solamente tiene que, si quiere anunciarlo en el *LectionsCatalog*, disputar sobre ello» (Kimmerle, H., HS 4 (1967), p. 30; vid. *infra* D). Ulrich contestaba a una circular del Decano, fechada el 13 de agosto de 1801, destinada al *Habilitationsvorgang*.

Se puede saber el período en que fue redactado el escrito atendiendo a la fecha de la Advertencia Preliminar (julio de 1801, finales) y la mención de dos publicaciones aparecidas en los primeros meses del año: el segundo tomo de la ZsPh (enero) y el segundo cuaderno de las *Contribuciones*, que estaba fechado el 30 de marzo de 1801. Hegel debió terminar el escrito antes del fin de la primavera de ese año, dando cuenta de estas aportaciones, pero sin modificar sustancialmente el plan de la obra. La *Dife-*

rencia (Hegel la llama en una carta a Hufnagel de 30 de diciembre de 1801 *Broschüre*, folleto) aparecería en septiembre.

La edición crítica a cargo de O. Pöggeler y H. Buchner (vid. *infra*) recoge todas las variantes existentes entre el original, la primera y segunda ediciones de Michelet (1832 y 1845) y la edición de Lasson (1928).

B. Otras ediciones del escrito de la *Diferencia*.

Hegel's Werke. Völlstandige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, t. I, *Philosophische Abhandlungen* p. 159-296. Hrsg. K. L. Michelet. Berlin, 1832 (2.ª edición: 1845).

G.W.F. Hegel. *Erste Drückschriften*, pp. 1-113. Hrsg. G. Lasson. Leipzig, 1913.

G.W.F. Hegel. *Gesammelte Werke*, t. IV, *Jenaer Kritische Schriften*, pp. 5-92. Hrsg. H. Buchner y O. Pöggeler, bajo el patrocinio de la *Deutscher* Forschungsgemeinschaft. Hamburg, Meiner, 1968.

Sobre la edición crítica de las obras de Hegel pueden consultarse los artículos siguientes: A. Gethmann-Siefert, «Hegel Archiv und Hegel Ausgabe», en «Zeitschrift für philosophische Forschung», 30, pp. 609-618 (1976); H. Ch. Lucas, «Edición filológica entre la arqueología y la reconstrucción. El Archivo Hegel y la edición crítica de sus obras», trad. de J. Meléndez en «Stromata», 38, pp. 401-418 (1982); O. Pöggeler, «Zwischen Philosophie und Philologie. Das Hegel Archiv der Ruhr-Univ. Bochum», en «Ruhr-Univ. Bochum Jahrbuch», 1970, pp. 137-160.

La edición crítica de las obras de Hegel aparece desde 1968 (el primer tomo fue este IV) y están previstos 22 tomos.

G.W.F. Hegel, *Werke*, t. II, *Jenaer Schriften (1801-1807)*, pp. 9-137. Werkausgabe in 20 Bänden mit Registerband. Hrsg. E. Moldenhauer y K. M. Michel. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.

La primera traducción al castellano completa del texto se publicó en tres partes: G.W.F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*, «Er, Revista de Filosofía», n.os 1-3 (1985-86), Sevilla. Trad. de Juan Antonio Rodríguez Tous.

G.W.F. Hegel, *The difference betwen Fichte's and Schelling's system of philosohy*. Trad. de H.S. Harris y W. Cerf. Albany, N.Y. University Press, 1977.

G.W.F. Hegel, *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, en *Premières Publications*, pp. 79-171. Trad. de Marcel Méry, Paris, 1954 (Vrin 1952; Ophrys 1975).

G.W.F. Hegel, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Trad. de G. Gilson, Paris Vrin, 1986, 224 págs. Incluye además extractos de K.L. Reinhold, *Elements d'un tableau de la philosophie au début du XIXeme Siècle* y de F.W.J. Schelling, *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général*.

G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, en *Primi scritti critici*, trad. de Remo Bodei. Milano, Mursia, 1971, 1981, 2.ª.

C. Obras citadas o aludidas en el texto de la *Diferencia*.

K. L. REINHOLD, *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19 Jahrhunderts*, H. 1 y 2. Hamburg, Perthes, 1801.

— *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens.* Praga y Jena, 1789.

C. G. BARDILI, *Grundriß der ersten Logik, gereiniget von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschland Kritische Philosophie.* Stuttgart, Löflund, 1800.

J. G. FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer.* Leipzig, Gabler, 1794.

— *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre.* Jena y Leipzig, Gabler, 1798.

— *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre.* Jena y Leipzig, Gabler, 1796 (1.ª parte), idem, 1797 (2.ª parte).

—«Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre», en «Philosophisches Journal», Bd. 6 (los tomos 5 al 10 fueron editados por Fichte y Niethammer), Jena y Leipzig, Gabler, 1797-98.

—«Ueber den Grund unsers Glaubens in eine göttliche WeltRegierung», en idem, Bd. 8, H. 1.12.

F. W. J. SCHELLING, *System der trascendentalen Idealismus.* Tübingen, Cotta, 1800.

— «Darstellung meines Systems der Philosophie», en «Zeitschrift für spekulative Physik», Bd. 2, H. 1, Jena y Leipzig, Gabler, 1800-01.

— «Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend den wahren Begriff der Naturphilosophie, und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen», en idem Bd. 2, H.1.

—«Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der kategorien der Physik», en «Zeitschrift für spekulative Physik», Bd. 1, H. 2.

K. A. ESCHENMAYER, «Spontaneität = Weltseele oder das höchste Princip der Naturphilosophie», en «Zeitschrift für spekulative Physik», Bd. 2, H. 1.

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft. 2. hin und wieder verbesserte Auflage.* Riga, Hartknoch, 1787.

— *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* Riga, Hartknoch, 1786.

— *Kritik der praktischen Vernunft.* Riga, Hartknoch, 1788.

— *Kritik der Urteilskraft.* Berlin y Labau, Lagarde und Friederich, F. Nicolovius, 1790.

— *Zum ewigen Frieden. Neue vermehrte Auflage.* Königsberg, 1796.

— *Metaphysik der Sitten.* Sobre todo la segunda parte, «Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre», Königsberg, F. Nicolovius, 1797.

F. H. JACOBI, *Jacobi an Fichte.* Hamburg, Perthes, 1799.

F. SCHLEIERMACHER, *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Berlin, 1799.

B. de SPINOZA, *Ethica.* Sobre todo Pars II, propositio VII: Ordo, et connexio idearum est, ac ordo et connexio rerum.

A. von HALLER, *Versuch schweizerischer Gedichte*, Berna, 1732.

PLATON, *Timaios*, 31 c-32 a. *Platonis philosophi quae existant Graece ad editionem Henrici Stephani accurate expressa cum Marsilii Ficini interpretatione.* Studiis Societatis Bipontinae, 11 tomos, Biponti ex Typographia Societatis, 1781-1786.

D. Otras referencias.

D. 1. Referencias contemporáneas (1802-1805).

ANONIMO (Fichte?), «Differenz des Fichte'schen und...» (Recensión), en «Göttingische gelehrte Anzeigen», 49, p. 481-485 (1802).

KRUG, Wilhelm Traugott (como «Zettel und Squenz»), *Wie der ungemeine Menschenverstand die Philosophie nehme; an der kritisch-philosophischen Journale der Herren Schelling und Hegel dargestellt.* Leipzig, Goedsche, 1802.

ANONIMO, *Ueber den neuesten Idealismus der Herren Schelling und Hegel. Kritiken nebst Auszügen aus Briefen, etc. Ueber die eigentliche Tendenz dieser Philosophie.* Hrsg. von einem Freund der Philosophie. München, Lindauer, 1803, 208 pgs.

WELLER, Cajetan. *Der Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel und Compagnie. Eine Uebersicht aus der Schulesprache in die Sprache der Welt.* München, Lentner, 1804-05. 2 t. (1.ª, XXI + 272 pgs.; 2.ª, XVIII + 160 pgs.).

D. 2. Referencias específicas.

AA. VV. Séminaire sur la Differenzschrift de Hegel. Le Thor, 30 août-8 sept. Paris, Vrin, 1970.

ALBRECHT, E. «Die Erkenntnisstheorie Kants und ihre Weiterentwicklung und Kritik durch Fichte, Schelling und Hegel», en E. Albrecht, *Beiträge zur Erkenntnisstheorie und das Verhältniß von Sprache und Denken.* Halle, Niemeyer, 1959, pp. 11-76.

BEYER, W. R. «Hegels ungenügendes Fichte-Bild», en W. R. Beyer, *Wissen und Gewissen*, Berlin, Akademische Verlag, 1962, pp. 241-277.

BIEDERMANN, G. «Schelling und Hegel in Jena», en «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 23, pp. 737-744 (1975).

— «Bemerkungen zum Verhältniß von Schelling und Hegel», en «Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena», 25, pp. 35-42 (1976).

BIENENSTOCK, M. «*Macht* and *Geist* in Hegel's Jena Writings», en «Hegel-Studien», 18, pp. 139-172 (1983).

BONSIEPEN, W. *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels.* Bonn, Bouvier, 1977, 258 pgs. (H-S, Beiheft 16).

BREIDBACH, O. *Das organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800.* Würzburg, K. und Neumann, 1982, XIII + 379 pgs.

BUHR, M. *Der Uebergang von Fichte zu Hegel.* Berlin, Akad.-Verlag, 1965, 24 pgs.

CAIN, P. E. *Widerspruch und Subjektivität: eine problemgeschichtliche Studie zum jungen Hegel.* Bonn, Bouvier, 1978, 402 pgs.

CANTILLO, G. «Hegel a Jena. Dall'ideale degli anni giovanili alla elaborazione del "Gesammsystem"», en «Atti dell'Accademia di Scienze Morale e Politiche di Napoli», 90, pp. 97-142 (1979).

CHIEREGHIN, F. «Hegel a Jena. La critica al soggetivismo e alla società borghesa prima della *Fenomenologia dello spirito*», en «Verifiche», 3, pp. 243-277 (1974).

— Hegel a Jena. La concezione dello Stato prima della Fenomenologia», en «Verifiche», 5, pp. 322-327 (1976).

— *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggetività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*, Trento, Verifiche, 1980.

DIETZSCH, S. «Naturphilosophie als Handlungstheorie? Geschichtsphilosophische Bemerkungen zur frühen Naturphilosophie Schellings», en «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 23, pp. 1467-1476 (1975).

DINKEL, B. *Der junge Hegel und das Aufhebung des subjektiven Idealismus.* Bonn, Bouvier, 1974, XII + 512 pgs. (2.ª 1980).

DUQUE PAJUELO, F. «A propósito de la primera publicación de Hegel: "La Diferencia..." de 1801», en «Crisis», 18, pp. 174-187 (1971).

DÜSING, K. «Spekulation und Reflexion. Der Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», en «Hegel-Studien», 5, pp. 25-128 (1969).

EDWARDS, A. «Hegel. Su idea de filosofía en 1801», en «Revista de filosofía de Chile», 18, pp. 35-36 (1980).

ENGELHARDT, D. von. *Hegel und die Chimie. Studie zur Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800.* Wiesbaden, Pressler, 1976, 252 pgs.

— «Grundzüge der wissenschaftliche Naturforschung um 1800 und Hegel spekulative Naturerkentnis», en «Philosophia Naturalis», 13, 3, pp. 290-315 (1971).

FISCHER, K. *Geschichte der neueren Philosophie ihrem Zusammenhänge mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt.* Tomo séptimo: Schellings Leben, Werk und Lehre, XXXIII + 975 pgs. (1899). Tomo octavo: Hegels Leben, Werk und Lehre, XX + XV + 1265 pgs. (dos tomos; 1900), Heidelberg, Winter, 1963 (reprint).

FORNET BETANCOURT, R. «Comentario al capítulo primero del escrito hegeliano "Sobre la Diferencia..."», en «Cuadernos salmantinos de filosofía», 3, pp. 115-129 (1976).

FUHRMANN, H. «Schelling und Hegel: Ihre Entfremdung», en *F.W.J. Schellings Briefe und Dokumente.* Bonn, Bouvier, 1962, Bd. 1, pp. 451-553.

GERARD, G. *Critique et dialectique, L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805).* Bruxelles, Publications des Facultés Univesitaires Saint-Louis, 1982. VIII + 456 pgs.

GIRDNT, H. *Differenz der Fichteschen und Hegelschen Systems in der hegelschen «Differenzschrift».* Bonn, Bouvier, 1965, XIX + 165 pgs.

— «La critique de Fichte par Hegel dans la "Differenzschrift" de 1801», en «Archives de Philosophie», 28, 1, pp. 37-62 (1965).

GOEBEL, W. *Reflektierende und absolute Vernunft. Die Aufgabe der Philosophie und ihre Lösung in Kants Vernunftskritiken und Hegels Differenzschrift.* Bonn, Bouvier, 1984, 218 pgs.

HAERING, TH. *Hegel, sein Wollen und seine Werk.* I-II, Leipzig, Teubner, 1929, XXIV + 785 pgs., 1938, XIX + 525 pgs. (reprint, Aalen, Scientia-Verlag, 1979).

— «Schelling und Hegel», en E. Müller, *Stiftsköpfe,* Heilbronn, Salzer, 1938, pp. 209-257.

HAGER, A. *Das Hervorgehen des Hegelschen Systems aus der Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants, Fichtes und schellings, dargestellt an der Problematik der Subjektivität.* Freiburg, 1956, 303 pgs.

HARRIS, H. S. *Hegels development. Night thougths (1801-1806).* Oxford, Clarendon, 1983, LXX + 627 pgs.

HARTMANN, E. von, *Geschichte der Metaphtysik.* Segunda parte: Seit Kant (Bd. XII, 608 pgs.). Leipzig, Haacke, 1900 (esp. «Hegel's Anlehung an Schelling», pp. 209-211).

HARTMANN, N. *Die philosophie der deutschen Idealismus,* Segunda parte. Berlin, W. de Gruyter, 1929 (2.ª 1960).

HAYM, R. *Die romantische Schule.* Berlin, Weidmann, 1870, XII + 950 pgs. (reprint WB, Darmstadt, 1977).

— *Hegel und seine Zeit.* Berlin, Weidmann, 1857, XII + 512 pgs. (reprint: Hildesheim, Olms, 1962).

HOEHN, G. «F. H. Jacobi et G. W. F. Hegel ou la naissance du nihilisme et la

renaissance du logos», en «Revue de métaphysique et de morale», 75, 2, pp. 129-150 (1970).

HOFFMEISTER, J. *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Stuttgart, Frommann, 1936, XII + 476 pgs. (reprint 1974).

HOHN, H. «Die Vernunft und die Einheit des Widerspruch. Erwägungen zu einigen Kersätzen der hegelschen *Differenzschrift*», en «Salzbürger Jahrbuch für Philosophie», 21-22, pp. 77-93 (1976-77).

HYPPOLITE, J. «Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna», en «Revue de métaphysique et de morale», 45, pp. 45-61 (1938).

— *Genèse et structure de la phénomenologie de l'esprit de Hegel* (Paris, 1956). Trad. esp. Barcelona, 1974.

— «La critique hégélienne de la reflexion kantienne», en «Kant-Studien», 4, pp. 177-204 (1964/65; print 1967).

KAAN, A. «La pensée philosophique de Hegel à Iéna, I et II», en «Revue de métaphysique et de morale», 80, pp. 485-519, 81, pp. 11-38, 1975-76.

KIMMERLE, H. «Dokumente zu Hegels Dozententätigkeit (1801-1807)», en «Hegel Studien», 4, pp. 21-99 (1964-65; print 1967).

— «Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften», en «Hegel Studien», 4, pp. 177-204 (1964/65; print 1967).

— *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegel «System der Philosophie» in der Jahren 1800-1804.* Bonn, Bouvier, 1970, 330 pgs. (H-S Beiheft 8).

KLEMMT, A. «Hegel und Reinhold», en A. Klemmt, *K. L. Reinhold Elementarphilosophie.* Hamburg, Meiner, 1958, pp. 581-588.

KONDYLIS, P. *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802.* Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, 732 pgs.

KRINGS, H. *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel: 1801-1807.* München, Beck, 1977, 24 pgs.

KUDEROWICZ, Z. «Die hegelsche Beurteilung der Schellingischen Philosophie», en «Wissenschaftliche Zeitschrift der Fr. Sch. Universität Jena», 25, pp. 49-51. (1976).

LANGE, E. «Die philosophische Leistung des Jenaer Schellings», en idem anterior pp. 11-17 (1976).

LASKE, O. E. *Ueber die Dialektik Platos und des frühen Hegels.* Frankfurt, 1966, 137 pgs.

LASSON, G. «Jacobi über Hegel», en «Hegel-Archiv», 3, 2, pp. 63-64 (1916).

— Introducción a G.W.F. Hegel, Erste Drückschriften. Leipzig, Meiner, 1928.

LAUTH, R. «Hegels spekulative Position in seiner *Differenz...* im Lichte der Wissenschaftslehre», en «Kant-Studien», LXXII, pp. 430-490.

LEOPOLDSBERGER, J. «Anfang und Methode als Grundprobleme der systematischen Philosophie Reinhold, Fichte, Hegel», en «Salzburger Jahrbuch für Philosophie», 12/13, pp. 7-48 (1968/69).

LINDNER, F. «Das Wirken Hegels in Jena», en «Neue Zeit», 26, 198 (1970).

LUKACS, G. *Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistichen Gesellschaft* (1954). Trad. esp. Barcelona, 1972.

MARCUSE, L. *Reason and Revolution* (1960). Trad. esp. Madrid, 1974.

MEIST, K. A. «Hegels Systemenkonzeption in der frühen Jenaer Zeit», en *Hegel in Jena,* Bonn, Bouvier, 1980, pp. 59-80 (H-S Beih. 20).

MERKER, N. «Filosofía e realità nel giovane Hegel (Dal frammento sull'amore del 1797 alla differenza del 1801)», en «Società», 15, pp. 462-464 (1959).

NAYLOR, J. G. «La controverse de Fichte et Hegel sur l'indifférence», en «Archives de Philosophie», 41, pp. 49-67 (1978).

PUPI, A. *La Formazione della filosofia de K.L. Reinhold, 1784-1794*. Milano, Vita e Pensiero, 1966.

ROSENKRANZ, K. «Hegels ursprüngliches System, 1798-1806», en «Prutz'literar-historisches Taschenbuch», 2, 1844, pp. 153-240.

— *Hegels Leben.* Suppl. zu *Hegels Werken.* Berlin, Duncker & Humblot, 1844, XXXV + 566 pgs. (reprint; WB, Darmstadt, 1971).

SCHAUB, E. L. «Hegel's criticism of Fichte's subjectivism», en «Philosophical review», 21, 1912, pp. 566-584; 22, pp. 17-37 (1912).

SCHILLING-WOLLNY, K. «Zur Beurteilung Hegels und Fichtes», en «Philosophischer Anzeiger», 3, pp. 388-403, 476-504 (1928/29).

SCHMIDT, F. W. *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel.* Stuttgart, Metzler, 1971, XII + 139 pgs.

SOBOTKA, M. «Der Einfluß von Schellings Einleitung zu den *Ideen zur einer Philosophie der Natur* auf Hegels erste Drückschriften», en «Wissenschaftliche Zeitschrift der Fr. Sch. Universität Jena», 27, pp. 533-539 (1978).

SZIGETI, J. «Ueber das hegelsche Prinzip der Identität und der Nicht-identität», en *Referate des X. Internationalen Hegel-Kongress in Moskau (1975).* Köln, Pahl-Rug., 1976, pp. 353-356.

TILLIETTE, X. «Hegel et Schelling à Iéna», en «Revue de métaphysique et de morale», 73, 2, pp. 148-166 (1968).

— *Schelling, une philosophie en devenir.* Especialmente el tomo I, «Le système vivant (1794-1821)». Paris, Vrin, 1970.

— «Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings», en *Hegel in Jena.* Bonn, Bouvier, 1980.

VERRA, V. «Jacobis Kritik am deutschen Idealismus», en «Hegel-Studien», 5, pp. 201-223 (1969).

WILDT, A. *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption.* Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, 128 pgs.

ZAHN, M. «Fitches, Schellings und Hegels Auseinandersetzung mit der *Logisches Realismus* Ch. G. Bardilis», en «Zeitschrift für philosophische Forschung», 19, pp. 201-223, 453-479 (1965).

ZAJECARANOVIC, G. «Identität in der Philosophie Hegels und Schellings», en *Referate des XIII. Internationalen Hegel-Kongress 1979 in Belgrad* (Hegel Jahrbuch, 1979). Köln, Pahl-Rug., 1980, 477 pgs.

ZIMMERLI, W. C. *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels Differenzschrift.* Bonn, Bouvier, 1974 (H-S, Beih, 12).

E. Repertorios bibliográficos.

STEINHAUER, K. *Hegel Bibliography.* München, Paris, London, N.Y., Saur, 1980, 894 pgs. (abarca hasta 1975).

SCHMIDT, J. «Recent Hegel Literature. The Jena period and the Phenomenology of Spirit», en «Quaterly Journal of radical thought» (St. Louis, Mo.), 48, pp. 114-141 (1981).

ÍNDICE ANALÍTICO